La Vie Intellectuelle

T. V — N° 2 10 Novembre 1929

SOMMAIRE

LA VIE RELIGIEUSE

A.-D. Sertillanges. La vraie religion 212

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Les bases profondes de l'apostolat missionnaire*, par Paul Catrice, p. 241. — *Les fêtes de saint Venceslas et l'avenir de la Tchécoslovaquie*, par Paul Lesourd, p. 246. — *Clairvoyance de Rome*, par Roland Dalbiez, p. 249.

LA VIE PHILOSOPHIQUE

G. Desgrippes. . . Réalité et relativité 254

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Note sur les limites du spiritualisme bergsonien*, par Gabriel Marcel, p. 267. — *Le « jugement » de Renouvier sur Renan*, p. 270. — *Sur une histoire de la morale*, p. 272.

LA VIE SOCIALE

Ch. Journet . . . Exemple d'une économie et d'une politique fondées sur l'idolatrie 276

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Leçons de la grève d'Halluin*, p. 304. — *Le catholicisme lien social*, p. 308.

LA VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

J. Madaule . . . Paul Claudel et l'Extrême-Orient 312

NOTES ET RÉFLEXIONS. *La* Revue des Deux Mondes *et l'idée religieuse sous la monarchie de Juillet*, par Georges Goyau, p. 338. — *Les menaces du film parlant américain*, par René Bizet, p. 343. — « *Les jeux de l'Enfer et du Ciel* », par J. Prénat, p. 350. — « *A l'Ouest rien de nouveau* », par A. George, p. 356. — *Critique des Disques*, par M. Mathé, p. 358.

LA VIE UNIVERSITAIRE

E. Devaud. . . . Les méfaits du paganisme éducatif. 362

NOTES ET RÉFLEXIONS. *Notes sur le surmenage scolaire*, par Ch. André, p. 376. — *Écho des « Journées universitaires » de Caen*, p. 385.

LE DROIT

Georges Renard. . Le droit international et la théorie de l'institution. . . 390

NOTES ET RÉFLEXIONS. *L'évolution du droit*, par Ch. Bergerault, p. 405. — *Une Cour économique internationale*, par J. Danel, p. 413.

LA VIE RELIGIEUSE

A.-D. SERTILLANGES, O.P., *La Vraie Religion* (suite)
Membre de l'Institut.

Le dialogue se fait plus pressant que jamais. C'est qu'en pénétrant au cœur de la doctrine catholique, en recherchant la cause de sa merveilleuse unité, nous avons rencontré la personne de Jésus. Et c'est au Christ que le P. Sertillanges remet enfin son « cher incroyant », à ce Christ que Pascal entendait murmurer : « C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance, comme pour moi ».

PAUL CATRICE. *Les bases profondes de l'apostolat missionnaire.*

La générosité et même l'héroïsme de la sainteté ne suffisent pas à rendre féconde et durable l'œuvre apostolique. Il faut encore une discipline dans l'effort, une méthode raisonnée, ce qu'on pourrait appeler une « politique missionnaire » basée sur l'expérience et réglée par des connaissances scientifiques étendues.

PAUL LESOURD. *Les fêtes de saint Venceslas et l'avenir de la Tchécoslovaquie.*

Un témoin des fêtes organisées à Prague présente l'apôtre et le héros national de la Tchécoslovaquie comme l'artisan de l'union dans ce pays ressuscité.

ROLAND DALBIEZ, *Clairvoyance de Rome.*
Agrégé de philosophie.

La vraie Religion

(Suite)

D. — Vous me disiez que la cohérence intime de la doctrine catholique et son adaptation à la vie n'étaient qu'une des raisons en sa faveur. Qu'avait de sous-entendu cette parole ?

R. — Beaucoup de choses, dans lesquelles je ne veux pas entrer, parce que je ne pourrais pas en sortir. Vous me demandez une apologétique « à la minute » ; cela ne se peut. Je ne puis cependant vous refuser quelques indications sommaires.

D. — C'est tout ce que j'attends.

R. — Je citerai pour commencer ce jugement de Lacordaire, que je signe en toute conscience : « Tout homme de bonne foi peut se convaincre, avec très peu de travail, que l'enchaînement des faits chrétiens est au-dessus des forces humaines si on les suppose faux, et encore au-dessus des forces humaines s'ils sont vrais. » En cette seule phrase, le grand apologiste donne la preuve essentielle, sur laquelle se greffent toutes les autres.

D. — Qu'entend votre auteur par « l'enchaînement des faits chrétiens » ?

R. — Il s'agit de cette immense coulée d'événements qui s'étend, en arrière, d'Abraham à Pie XI, et qui se montre en état de réaliser sa prétention de durer jusqu'à la fin des temps.

D. — Cette coulée de faits est-elle continue et homogène ?

R. — Elle est continue, mais elle n'est pas homogène ; elle comporte trois phases : une phase de préparation, qui est le judaïsme ; une phase de réalisation, qui est l'ensemble des faits évangéliques, et une phase d'utilisation, qui est la nôtre, c'est-à-dire l'ère chrétienne. Le judaïsme est un Évangile caché ; l'Évangile est un judaïsme expliqué ; les temps chrétiens sont un Évangile en action, ou tout au moins en essai d'application laborieuse.

D. — Toute cette évolution a donc un centre ?

R. —Le centre ou le pivot de cette évolution, c'est le Christ.

D. — Et que tirez-vous de cette constatation ?

R. — N'êtes-vous pas frappé, tout d'abord, par un phénomène historique de cette envergure : une force à l'œuvre depuis les origines de l'histoire jusqu'aujourd'hui ; développant les annales de Dieu et la philosophie de Dieu sans interruption, sans lacune et sans contradiction ; traversant tous les faits humains sans les entraver comme sans s'y confondre ; se créant une tradition propre au cours de nos traditions, une société à elle, une société parfaite et indépendante au cœur de nos sociétés ; suscitant une vie qui embrasse l'autre et en épouse toutes les formes, en vue de l'élever au-dessus d'elle-même et de la porter plus loin ? Est-ce là chose si ordinaire qu'il n'y ait pas lieu de s'y arrêter pour se demander : Quelle est cette force ? Le judaïsme, en tant qu'histoire, semble plus prodigieux que tous les prodiges particuliers qu'on y relève, et l'établissement du christianisme, sa conservation, son mode d'évolution, un prodige plus grand que tous les miracles de Jésus-Christ. Un tel mouvement a le caractère d'une véritable création, d'une création dynamique. C'est un monde qui traverse un monde.

D. — Les historiens n'en mentionnent-ils pas les causes ?

R. — Tout a des causes ; mais on oublie de dire ce qui

a causé ces causes-là, organisé leur concours et assuré leur efficacité durable, en dépit de tant de causes contraires. Il y a aussi des causes qui assurent la grandeur des empires humains, des entreprises humaines : montrez-moi un cas qui puisse se comparer, fût-ce de très loin, à celui-là.

D. — C'est une question de degré.

R. — Quand les choses viennent à un certain degré, elles posent un problème, comme si à la roulette vous faisiez sauter la banque tous les jours. Dans le cas dont je parle, toutes les lois de l'équilibre historique sont pliées ; le « recommencement éternel », sans perdre ses droits sur une matière qui demeure matière humaine, est au service d'une continuité qui le domine. Écoutez un historien (Ernest Lavisse) : « Moi, historien, je ne sais pas ce qui s'est passé le matin de Pâques ; mais ce que je sais bien, c'est que, ce jour-là, est née une humanité qui ne meurt pas. *Christus resurgens jam non moritur.* » Écoutez Ernest Renan, peu suspect : « L'événement capital de l'histoire du monde est cette révolution par laquelle les plus nobles parties de l'humanité ont passé des anciennes religions à une religion fondée sur l'unité, la Trinité, l'incarnation du Fils de Dieu. » Et si vous voulez le commentaire, voici Rémusat : « Les hasards des affaires humaines n'amènent point de tels résultats. » Et Bossuet : « C'est un ouvrage si grand, que si Dieu ne l'avait pas fait, lui-même l'envierait à son auteur. »

D. — Cela me frappe, mais ne me convainc pas.

R. — J'aime vous voir difficile. Mais il y a autre chose. Cet immense déroulement offre, tout du long, un caractère prophétique ; sa suite est annoncée dès le début, et chacune de ses étapes est annoncée à l'étape précédente, disons mieux, *par* l'étape précédente, qui n'a de sens qu'en elle.

D. — Les premiers chrétiens ont annoncé la fin pro-

chaine des temps, et ils croyaient bien s'appuyer en cela sur les paroles de Jésus même ; or c'était une erreur.

R. — C'était une erreur en effet ; mais ce n'était pas une erreur religieuse, et à l'égard des paroles de Jésus, qui avait formellement écarté ce problème, c'était une pure interprétation. L'erreur provenait précisément d'une persuasion religieuse dominante jointe à un manque de perspective à l'égard du temporel. Jésus avait prêché l'essentiel ; ses disciples, imbus de l'essentiel, le schématisaient ainsi : Hier Adam ; aujourd'hui le Christ ; demain la réintégration du monde en Dieu. Qu'importe que ce *demain* ait été compris d'une façon plus ou moins étroite ? Reste que le schéma est exact. Le judaïsme est un long messianisme ; l'Évangile est une annonce formelle des temps chrétiens ; à son tour le christianisme prophétise les derniers temps, et l'avenir donnera la réponse.

D. — Qui peut en préjuger ?

R. — Bien des signes pointent déjà ; en tout cas, il est acquis aujourd'hui que le fait de l'Église justifie le Christ et que le fait du Christ justifie le judaïsme. Renan a été très frappé de ces faits, que d'autres « critiques » préfèrent passer sous silence.

D. — Les prophéties dont vous parlez sont-elles vraiment nettes ?

R. — Vous pouvez lire partout les visions d'avenir de la Bible la plus ancienne, les textes surprenants des prophètes qui annoncent par le menu la vie, la mort et l'œuvre de Jésus-Christ, ainsi que ses effets, et vous trouvez dans l'Évangile l'annonce de l'Église, de ses traverses et de son œuvre jusqu'à la fin des temps.

D. — On a prétendu que les textes anciens relatifs au Christ se rencontraient avec lui pour cette bonne raison qu'on y avait pris les éléments de son histoire.

R. — Ce sont là des billevesées qui ne soutiennent pas

l'examen. Il est certain que les évangélistes ont cherché les rapprochements et ont peut-être un peu raffiné en la matière ; certains de leurs rapprochements sont forcés, d'autres discutables. Mais cela même prouve leur sincérité. Quand on invente, on n'a pas besoin de raffiner ainsi et d'épuiser toutes ses ressources ; on peut « y aller » ; la fantaisie est obéissante.

D. — Il semblerait d'après cela que le judaïsme et le christianisme ne soient qu'une seule et même religion : pourtant on les oppose.

R. — On les oppose et on les confond avec raison, sous divers rapports. Le judaïsme littéral et charnel s'oppose au christianisme, religion spirituelle ; mais le judaïsme vrai lui est identique, eu égard à la différence des temps. Le vrai Juif n'était pas celui qui se faisait circoncire et accomplissait à Jérusalem des sacrifices matériels, mais celui qui aimait Dieu de tout son cœur et s'unissait, consciemment ou non, au moyen des symboles de la loi mosaïque, à Celui qui est le salut des hommes. Le vrai chrétien n'est pas celui qui va à la messe le dimanche et dépose ses votes *à droite* ; c'est celui qui aime Dieu de tout son cœur et, au moyen des symboles cette fois vivifiants de la loi évangélique, s'unit à Celui qui est le sauveur des hommes. C'est aux uns et aux autres, et par eux à tous, que le Christ peut adresser les solennelles paroles du *Deutéronome : « J'en prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre : j'ai mis devant vous la mort et la vie, afin que vous choisissiez la vie, et que vous aimiez Dieu, et que vous lui obéissiez ; car c'est Dieu qui est votre vie.* » (Deut., XXX, 19.)

D. — Quel rôle attribuez-vous aux Juifs actuels à l'égard du christianisme ?

R. — Ils en sont les témoins. Ils attestent la continuité dont je parle. Acolytes involontaires, ils présentent le

Livre, et la lumière des faits anciens, et l'encens des psaumes. Ils y apportent un beau zèle ; ils sont d'incomparables conservateurs de nos textes et de nos traditions ; ce sont des anciens qu'on voit et qui font voir, des ancêtres contemporains, si je puis dire, des morts vivants. Ils sont dispersés partout et ils sont un ; ils ont d'autres patries sans pouvoir ni vouloir renier celle qu'il importe aux plans divins de garder subsistante. Un tel témoignage permanent, hors de pair, sans soupçon puisqu'il dépose contre soi ; ce témoignage des choses prédites dont le témoin refuse de voir la réalisation, mais conserve avec amour les textes où ses prophètes annoncent cela même, à savoir qu'il sera l'ennemi de l'accomplissement, bien qu'ami de la promesse, c'est un phénomène providentiel au dernier point surprenant ; il a ému Renan, disais-je, et il arrache à Pascal sa grande exclamation : « Cela est admirable ! »

D. — Mais pourquoi les Juifs n'ont-ils pas cru, pourquoi ne croient-ils point, après avoir attendu ce qu'ils refusent ?

R. — Il n'est pas exact que tous n'aient pas cru. Les premières Églises chrétiennes sont des groupes judaïques. A ce moment, le partage se fait entre les vrais Juifs, qui comprennent l'esprit de leur religion et le reconnaissent dans le Christ, et les Juifs charnels, qui méconnaissent le Christ parce qu'il n'est pas charnel. La suite s'explique par la tradition et par la permanence, chez beaucoup, de ce même esprit charnel.

D. — Il y a donc, selon vous, quelque chose de miraculeux dans les prophéties successives dont vous parlez ?

R. — Une prophétie est nécessairement un miracle ; nul ne sait naturellement l'avenir. Du reste, à ce miracle psychologique des prophéties s'ajoute le miracle proprement dit, le miracle extérieur, dont je ne retiens que le groupe le mieux attesté, le plus saisissant, celui qui forme

autour du Christ une constellation de faits aussi doucement lumineuse que nos étoiles.

D. — L'idée de miracle me choque.

R. — Pourquoi ?

D. — Pour son étrangeté, pour l'arbitraire qui s'y trahit, pour le désordre évident qu'il introduirait dans la trame des choses, en opposition avec les lois qu'étudie la science et au détriment de toutes nos certitudes.

R. — Le miracle ne peut paraître étrange qu'à un esprit encore loin de Dieu. Celui qui vit habituellement en présence de Dieu n'est pas surpris de voir Dieu faire quelque chose, lui qui a tout fait et tout conserve. Dans l'Encyclopédie, d'ordinaire antireligieuse, on trouve cette remarque lucide : « Supposez le néant, vous vous rendrez compte que les faits naturels et les faits surnaturels ne tiennent pas plus à l'être les uns que les autres, ne sont pas plus faciles ou difficiles à réaliser les uns que les autres. Il est aussi facile à Dieu de rendre la vie à un mort que de la conserver à un vivant. »

D. — C'est la facilité de l'arbitraire.

R. — Est-il arbitraire que les lois d'un ordre inférieur cèdent aux lois d'un ordre supérieur ? Cela ne se produit-il pas dans toute la nature, et la liberté humaine ne s'impose-t-elle pas au déterminisme au nom de l'esprit ? Pourquoi l'ordre surnaturel ne s'imposerait-il pas aux lois naturelles au nom de fins supérieures ? Le fonctionnement de la nature est-il fait pour lui-même, et ne se doit-il pas à l'esprit ? Je dirais volontiers avec Hello qu'en troublant un ordre de faits qui nous opprime ou qui s'oppose à nos fins spirituelles, Dieu ne fait que « troubler le désordre » ; car l'ordre est dans la subordination de la nature à la vie et de la vie aux lois morales qui la règlent.

D. — Mon impression d'un ordre à rebours n'est pas dissipée.

R. — J'ajoute ceci. A aucun point de vue il n'y a ici « ordre à rebours », ou désordre. Il y a seulement un ordre nouveau, en raison d'une intervention qui oriente autrement les phénomènes et aboutit ainsi à d'autres résultats. Aucun agent naturel n'est pour cela violenté ni arraché à ses propres tendances. Le miracle jaillit de Dieu, mais c'est dans la nature.

D. — Le déterminisme n'en est pas moins rompu.

R. — Nullement, si vous l'entendez de ce déterminisme qui est une loi de l'esprit et une condition de toute science ; car le déterminisme ainsi compris veut seulement que dans des conditions données se produise un effet donné. Ajoutez-vous une condition — ici l'intervention divine — le même déterminisme veut que le résultat soit autre. Quant au déterminisme naturel laissé à lui-même, il n'a rien d'intangible ; il est une habitude des faits matériels ; il est donc inférieur à l'esprit, dont il représente, pour Henri Bergson, une mécanisation et une chute ; il cède déjà devant l'esprit humain : d'où la liberté ; il cède aussi devant Dieu : d'où le miracle.

D. — Mais que devient la certitude de la science ?

R. — Êtes-vous certain de ce que je ferai demain ? Pourquoi seriez-vous certain de ce que fera ou ne fera point Dieu ? Les certitudes de la science n'ont pas cet objet ; elles visent ce que j'appelais tout à l'heure les habitudes des faits, leurs enchaînements spontanés, révélateurs d'une nature des choses. Mais la nature des choses s'étend jusqu'à Dieu même ; elle s'échelonne de telle façon que ce qui est nature pour soi est surnature par rapport à ce qu'il domine et régit. Dieu est surnature tout court ; sa volonté est la loi suprême, comme la volonté de l'architecte est la loi de son œuvre, comme la volonté de l'eau, si je puis dire, est la loi d'une turbine tout à l'heure immobile et qui tourne en grondant. Il n'y a là de difficulté que pour

ceux qui tiennent à ce que la nature soit seule, sans Dieu qui la pénètre. Mais ce parti pris n'a plus rien à voir avec les droits de la science ou ceux du cosmos. Le miracle ne violente nullement la nature ; il concourt avec elle et par là consacre ses lois.

D. — Et à quoi sert le miracle ?

R. — A faire du bien et à faire de la lumière. Les miracles du Christ sont tous bienfaisants, tous éclairants.

D. — Ne donnent-ils pas à sa vie un air de légende propre à diminuer son action, au lieu de la grandir.

R. — Les miracles du Christ n'ont pas un air de légende ; nul élément de curiosité, d'ostentation ou de puérilité ne s'y rencontre ; ils se rattachent étroitement au rôle rédempteur. Jésus guérit les corps par cette même bonté qui guérit les âmes ; il veut arriver par le corps à l'âme, autoriser sa mission par le sceau de Dieu, rendre ses négateurs inexcusables et ses fidèles assurés de leur prudence, suppléer pour la durée de sa vie aux prophéties non encore réalisées (comme sa survie et celle de son œuvre), combattre l'évidence opprimante de son humanité par un éclat de sa divinité, écarter le scandale de ses affirmations transcendantes touchant sa personne, prenant le droit de demander, devant un paralytique : « *Lequel est le plus aisé, de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche.* » (Matthieu, IX, 6.)

D. — Les miracles de Jésus ne s'expliqueraient-ils point par la magie d'une personnalité merveilleuse ?

R. — La personnalité de Jésus fut puissante ; mais toute influence a des bornes qu'à chaque instant l'Évangile dépasse, et nul n'influence la mort. Du reste, il est dans la vie de Jésus des miracles auxquels sa personnalité est étrangère.

D. — Vous faites sans doute allusion aux récits de

l'Enfance. Mais ces histoires de bergers et de mages ne sont-elles pas bien enfantines ?

R. — N'allez pas trouver enfantine cette divine simplicité que rachètent tant de grandeurs. C'est la sublimité de l'Évangile, d'avoir assemblé ces choses : les récits de Bethléem et le Sermon sur la Montagne, le *Gloria in excelsis* et l'anathème contre les pharisiens, l'atelier de Nazareth et le Thabor, la crèche et la croix.

D. — Mais ces récits de miracles n'auraient-ils pas été insérés après coup par des disciples naïfs et zélés ?

R. — On pourrait supposer cela de tels miracles isolés ; mais en général, ils font corps avec la personne, la doctrine et la trame historique de la vie ; impossible de les retirer sans tout détruire.

D. — Mais encore, que valent ces textes et quelle est leur autorité ?

R. — Au point de vue de leur transmission, il est reconnu qu'aucun écrit de l'antiquité n'offre de telles garanties critiques ; cela grâce au nombre des manuscrits proches des originaux, des versions primitives diverses, des citations éparses et presque immédiates, des éditions scrupuleuses, etc. Quant aux autographes eux-mêmes, ils peuvent dater en moyenne d'une quarantaine d'années après la mort de Jésus ; mais notez qu'il ne s'agit là que de l'écriture ; auparavant il y a le témoignage oral ; il y a ceux qui ont « *vu et entendu* », et qui attestent au prix de leur vie l'objet de leur message. « J'en crois des témoins qui se font égorger » (Pascal).

D. — Beaucoup de gens se sont fait égorger pour leurs croyances.

R. — Il ne s'agit pas de croyances, mais de faits, de toute une vie de faits.

D. — N'y a-t-il pas dans l'Évangile bien des obscurités et des contradictions ?

R. — Elles sont minimes, et elles prouvent la sincérité, l'indépendance mutuelle des écrivains, à quel point ils ont « la passion du vrai », ainsi que dit Origène. Par là, si elles laissent du doute là où les récits ne concordent point, c'est-à-dire quant à l'accessoire, elles renforcent la certitude là où tout concorde, c'est-à-dire quant au principal. Il eût été si facile, hors le profond respect du vrai et des sources, de mettre les récits d'accord !

D. — Vous savez qu'on a été jusqu'à mettre en doute la vie réelle de Jésus-Christ.

R. — C'est une outrance de critiques amateurs. Mais s'il en est de sincères, ceux qui doutent ici ont en vérité perdu le sens du réel. Dans les Évangiles, la vie éclate autant et plus que la mysticité ; tout y est profondément humain, pris sur le vif de l'action quotidienne, en liaison évidente avec un milieu et des temps historiques très déterminés, avec des hommes de chair et d'os et des institutions positives que toutes sortes de recoupements font reconnaître. Les traits de réalité locale confirmés par l'histoire, par la topographie, par la psychologie et par l'expérience se comptent dans l'Évangile par milliers. Il ne s'agit pas là d'imaginations disparates. Les lacunes des récits, leurs contradictions de surface, l'opposition apparente de certains traits avec le but des narrateurs, le caractère heurté de liaisons que nul arrangement littéraire ne corrige, la marche au dénouement inscrite dans les faits, mais non préparée, une foule d'affirmations déconcertantes pour le sens humain, ambiguës, insoupçonnables, naïvement proposées cependant, comme venant de rapporteurs qui vous disent : Voici ! nous n'y pouvons rien : c'est assez déjà, me semble-t-il, pour infirmer la supposition d'une vie de Jésus fabriquée de toutes pièces et surtout par pièces, comme on le suppose, en dehors de toute réalité. Une telle supposition est propre-

ment insensée. Mais il y a bien plus encore. C'est la personnalité de Jésus, qui se refuse à toute composition littéraire ou mystique, à toute création spontanée ou concertée en dehors d'un fait historique, et d'un fait transcendant. Car ces deux choses se tiennent. Il est aussi impossible au Jésus de l'Évangile d'être un homme seulement que de s'évanouir en fantôme.

D. — Je ne suis pas sûr de comprendre.

R. — Je m'expliquerai avec joie ; car mon respect et mon amour de cette personnalité sacrée me rendent très doux de la présenter, si je puis dire, à qui peut m'entendre. Je demande seulement que nous ne négligions pas de nous recueillir.

D. — Vous dites que la personne de Jésus ne saurait être une création de l'esprit, qu'elle est nécessairement réelle, et vous ajoutez : divinement réelle ?

R. — En effet. Vous connaissez cette brusque interrogation de Pascal : « Qui a appris aux Évangélistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque, pour les peindre si parfaitement en Jésus-Christ ? » Prenant un exemple, il ajoute : « Pourquoi le font-ils faible en son agonie ? Ne savent-ils pas peindre une mort constante ? Oui ; car le même saint Luc peint celle de saint Étienne plus forte que celle de Jésus-Christ. » C'est un détail ; mais il y en a mille semblables. Le caractère de Jésus, dans l'Évangile, est élevé autant qu'idéal d'homme ; sa qualité morale permet d'y voir, si je puis dire, une forme humaine des attributs de Dieu ; mais avec cela, ce caractère n'a rien d'abstrait ; il offre des disparates qui dans une composition ou un rêve collectif seraient incompréhensibles ; l'inattendu y est une marque certaine d'authenticité, car il nous le montre enraciné dans des réalités vives, que lui-même n'épuise point.

D. — Il faudrait voir cela.

R. — Je ne puis ici que fournir l'indication ; mais vérifiez, et vous serez frappé de l'évidence. De même que la doctrine de Jésus n'est pas une théorie, mais l'expression de sa propre vie et de sa propre personne : ainsi sa vie et sa personne, telles qu'elles se présentent dans les récits évangéliques, ne sont pas des constructions abstraites, mais l'expression d'un milieu où se manifeste une âme, où se manifeste Dieu. Jésus est « une sorte de justice animée », dit saint Thomas d'Aquin ; mais animé signifie, à la base, corporel, mêlé à la nature, versé dans l'histoire, comme un produit de ce sol aussi bien que des cieux. Cela ne se fabrique point dans un cabinet de travail, ni en s'échauffant dans des réunions mystiques. Des vapeurs d'imagination n'ont pas cette densité cristalline, ces contours fermes, ces mille facettes où se joue une double clarté : celle d'une âme individuelle infiniment large, mais d'autant plus consistante, et celle d'un milieu de vie trop complexe et objectif pour qu'on le puisse rêver. Le concret éclate partout ici, et c'est le miracle ! Trouvez ailleurs la perfection de l'idéal dans la réalité historique ! « La grandeur émanée de la personne du Christ, écrit Gœthe, est d'un genre divin tel, que jamais le divin n'est ainsi apparu sur la terre. »

D. — Ce grand païen ne veut-il pas dire que Jésus est *divinement homme* ?

R. — Je le crois ; mais cela me suffit. Car cela suppose contre nos rêveurs une pleine réalité historique, et cela offre une base ferme pour une preuve de divinité.

D. — C'est ce dernier point qui me touche.

R. — Voici. Que Jésus soit « divinement homme », c'est-à-dire, plus simplement, homme parfait, cela suppose que rien en lui n'est défaillant, ni au point de vue de l'intellectualité, ni pour la conduite. Il faut que ses ennemis

ient confondus, quand ils l'accusent soit de folie, soit ambition exaspérée et satanique, tout comme lorsqu'ils disent un buveur de vin ou un flatteur de vices. Or mparez cette exigence aux faits, dans la supposition que sus soit simplement homme. Voilà un réformateur qui us dit : « *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la rre* » ; « *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne sseront point* » ; « *C'est moi qui suis la lumière du monde* » ; n Juif qui prend sur lui, en un pays de théocratie, d'a-oger en quelque façon la loi de son peuple et de fonder n avenir sur lui seul ; un homme qui parle avec autorité ce qu'ignorent les hommes ; qui exige la croyance et culte ; qui prétend, mortel, se ressusciter et ressusciter autres ; qui croit pouvoir fixer, au jour du jugement et jà sur la croix, le sort éternel de qui le confesse et obéit ses préceptes ; bref, qui en cela et en mille autres choses conduit comme une personnalité transcendante, et vous es : C'est un homme idéal ? Moi je dis : S'il n'est qu'un mme, c'est l'idéal de la superbe ou de la divagation, de xaltation morbide ou de l'outrecuidance. Dans les deux s il faut lui tourner le dos, que ce soit avec ironie ou ec colère. Si on ne le fait point, j'estime qu'on ne peut cuser ses paroles et ses actes que par l'adoration.

D. — Pourtant, Jésus ne s'est pas dit Dieu.

R. — Cette parole crue : Je suis Dieu, ne répondait pas x situations et n'eût pas ménagé les transitions néces-res. Jésus dit ce qu'il faut, au jour le jour, pour une ogressive éducation de ses enfants. Quand ses disciples ses miraculés veulent brusquer les déclarations, il les reprend ; il leur impose silence ; lui-même paraît écar-, parfois, cela même qu'il revendique, parce que l'ins-t n'est pas venu et qu' « *il y a douze heures dans le r* ». Il réserve les mystères ; mais il n'en pose pas moins prémisses. Ce qu'il ne dit pas en propres termes, il

l'affirme équivalemment. Il se dit fils de Dieu en un sens spécial et unique : « *Le Père et moi nous ne faisons qu'un* » ; « *Qui me voit voit mon Père.* » Il a les créatures spirituelles à son service. Il juge les vivants et les morts. Il demande qu'on lui sacrifie tout. Il remet les péchés et délègue lui-même ce pouvoir. Il annonce qu'il enverra aux siens l'Esprit de Dieu. Il reçoit sans les renvoyer à Dieu des hommages dus à Dieu seul. Il est venu sur terre d'auprès du Père. Il se dit le Seigneur de David, siégeant à la droite du Seigneur Dieu. Lui seul connait le Père comme le Père se connaît et tous les autres ne connaissent le Père que par lui. Tout lui a été *remis entre les mains*. Par rapport à la *vigne* humaine, dont Dieu est le vigneron, il est, lui, le Fils, l'Héritier, par opposition aux envoyés, apôtres ou prophètes. Il pose devant l'autorité suprême de son pays et de sa religion cette affirmation solennelle qui entraîne sa mort, qu'il est le Christ, Fils du Dieu vivant, et qu'il viendra sur les nuées du ciel à la droite de la puissance de Dieu.

D. — Mais a-t-il bien dit tout cela, prétendu à tout cela ?

R. — Encore une fois, on pourrait discuter telle parole comme on pourrait chicaner tel miracle, et distinguer, selon l'usage, entre les « synoptiques » et « Jean ». Mais à prendre les choses d'ensemble, loyalement, telles qu'elles se présentent, il est impossible de nier que Jésus ne se soit présenté comme un personnage surhumain. Et cela ne nous suffit-il pas? En serions-nous à nous demander, comme certains gnostiques, s'il ne serait pas un *éon*? La question est celle-ci : Est-il réellement surhumain, ou est-il fou? Est-il surhumain ou est-il le « séducteur » que dénoncèrent les pontifes en réclamant sa mort? Voilà ce que je demande. Car il faut bien l'avouer, si Jésus n'est pas surhumain, donc autorisé en tout ce qu'il a dit, en tout ce qu'il a fait, ce sont les pharisiens qui ont raison ;

a mérité son sort ; on lui a fait expier avec justice ses sacrilèges impertinences.

D. — Pourtant, Renan...

R. — Renan a soutenu une gageure, et il n'a pas réussi. Il veut placer « au sommet de l'humanité » un être que lui-même décrit — en phrases aimables — comme un halluciné et un menteur. Il l'encense et le bafoue. Il le déclare « divin » en menant le deuil à la fois de sa divinité et de son honneur. « Un être miraculeux dans un univers sans miracle », dit Bernanos ; un prodige d'humilité et d'orgueil ; un prédicateur de Dieu qui « attire tout à soi » ; un docteur de la renonciation, dont toute la doctrine se fonde sur le rejet du moi, et qui lui-même porte son ambition jusqu'à briguer — et obtenir — un culte universel. Cela ne tient pas.

D. — Une autre interprétation de cette vie et de cette personnalité ne serait-elle pas possible ?

R. — Il y a celle de Jules Soury : Jésus fils d'alcoolique ou de dégénéré ; celle de Binet-Sanglé : Jésus fou.

D. — Parlons sérieusement.

R. — Sérieusement, toutes les interprétations *naturelles* du fait de Jésus-Christ ont été détruites l'une après l'autre, détruites l'une par l'autre ; collectivement, elles s'annulent, et le fait de Jésus reste.

D. — Quelle impression directe en auriez-vous, en faisant abstraction de vos dogmes ?

R. — Une telle abstraction est bien difficile ; on ne peut garantir que sa sincérité. Sous le bénéfice de cette réserve, voici ce que je pense.

D. — Je vous écoute ardemment.

R. — La personnalité de Jésus se présente comme transcendante au premier regard. On peut en croire Napoléon : « Je me connais en hommes, et je vous dis que Jésus-Christ n'était pas un homme. » Cet équilibre

de grandeur; cette harmonie d'une conduite aussi éminente que simple et d'une parole aussi naturelle que sublime; ce don d'être chez soi dans deux mondes, de parler des choses terrestres et des choses célestes comme également familières, des grands objets et des petits comme de même valeur — ainsi un homme opulent parle de millions, un général de places fortes, un chef d'État de provinces; cette faculté de ne jamais s'étonner, d'être à la hauteur de tout, de dénouer toute difficulté et de dirimer toute question d'un seul trait de lumière : voilà de quoi nous transporter dans une sphère à part; cela n'est pas de l'humanité courante, et le moi exceptionnel ne me suffit pas. Jésus parle positivement des choses d'au delà comme un voyageur parle à l'étranger des institutions de son pays; il dit ce qu'il sait, ce qu'il a vu, ce qui est pour lui chose familiale, ce qui est lui-même, et il agit à l'avenant.

D. — C'est du sublime à la façon de Socrate.

R. — Quelle différence! « La vie et la mort de Socrate sont d'un homme, dit Jean-Jacques Rousseau; la vie et la mort de Jésus-Christ sont d'un Dieu. » C'est pour moi l'évidence qui parle. Lisez l'Évangile ingénument, *fidèlement*, non de cette fidélité qui consiste à croire d'avance ceci ou cela; mais de la fidélité anticipée qu'on doit à la vérité quand on la cherche; lisez-le en esprit religieux, c'est-à-dire vous posant au dedans les questions éternelles et prêt à écouter la réponse; lisez ainsi et dites si vous ne sentez pas la présence de Dieu.

D. — C'est alors une vision, et ce n'est plus de l'histoire.

R. — Je dis présence de Dieu, et je dis aussi réalité humaine la plus authentique. Cela n'est pas de la mythologie; cela n'est pas de la théologie habillée de faits; le réel perce; c'est le positif qui est « tombé du ciel » (Alexandre Dumas fils); la spiritualité la plus transcen-

dante et le fait le plus concret sont ici inséparablement liés et se prouvent l'un l'autre ; leur rencontre est plus miraculeuse que les miracles qu'on y voit. Tous nos cadres de réalité sont brisés ; notre esprit est débordé ; notre cœur est haletant, et cependant cela a l'accent du vrai ; c'est le son du réel humain et le son d'une voix divine.

D. — Somme toute, à vos yeux, l'Évangile se prouve lui-même?

R. — Exactement, et j'ose dire qu'il faut une sorte de cécité spirituelle pour ne pas voir.

D. — Cette cécité est répandue !

R. — Hélas ! Il y a tant de choses aveuglantes que nous ne voyons pas !

D. — On les soupçonne du moins, et ce soupçon se fait reconnaître.

R. — C'est bien ici le cas. Même quand on ne croit pas à la divinité du Christ, on la sent, on l'éprouve sous la forme d'une vénération unique, à laquelle aucune personnalité de l'histoire ne saurait de loin prétendre. Dites-moi, est-il un homme dont on ne trouverait ridicule de dire : Il est Dieu? On ne le trouve pas du Christ. Ceux qui nient sa doctrine, et même, chose étrange, ceux qui nient Dieu, le reconnaissent d'un ordre divin, lui attribuent, comme Auguste Sabatier, « une sorte de nature divine. »

D. — Qu'est-ce que cela signifie?

R. — Demandez-le à son auteur. Moi je dis : Une *vertu* sort du Christ, comme il disait lui-même, et elle guérit la cécité du blasphémateur.

D. — Que pensez-vous de la résurrection de Jésus?

R. — C'est le plus grand de ses miracles, et le mieux attesté de tous ; car les autres ont pour eux le témoignage des hommes ; celui-ci y ajoute le témoignage de ses effets.

D. — Quels effets?

R. — Ceux que suppose l'établissement de la foi. Rappelez-vous Ernest Lavisse : « Moi, historien, je ne sais pas ce qui s'est passé le matin de Pâques ; mais ce que je sais bien, c'est que ce jour-là est née une humanité qui ne meurt pas. » Une humanité perpétuelle sortie de ce tombeau, c'est quelque chose ! C'est une attestation du prodige secret. Car si Jésus a succombé à sa tâche, d'où est parti cet immense mouvement dont nous vivons encore ? Comment se fait-il que Jésus nous soit devenu tout et occupe tout l'espace, par sa présence ou par son absence ; que sa cause se confonde désormais avec celle de la Divinité sur la terre, et que toute une humanité vive intimement avec ce mort, si le tombeau ne nous l'a pas rendu ?

D. — Qui parle de vivre intimement avec lui !

R. — On vit intimement avec Jésus-Christ ; il est pour nous plus qu'un vivant, plus qu'un homme présent et qui nous parle.

D. — Comment cela ?

R. — C'est le miracle de l'Église, de la grâce et de l'eucharistie. Par l'Église, le Christ nous enveloppe ; par la grâce, il habite nos cœurs ; par l'eucharistie, il rend sensible au dehors comme au dedans sa divine présence. Or tout cela n'est rien sans la résurrection.

D. — On peut se nourrir de ce qui en soi n'est rien quand des siècles de tradition le consacrent.

R. — Mais je parle du point de départ ; je demande ce qui a inauguré le branle et en a été le ressort. Qu'est-ce donc qui a actionné les apôtres et les a fait réussir ? « Il fallait que quelque chose se fût passé », dit Claudel. « Tandis que Jésus-Christ était avec eux, écrit Pascal, il les pouvait soutenir ; mais après cela, s'il ne leur est apparu, qui les a fait agir ? » On les a vus si faibles ! hors d'un événement surhumain, comment ont-ils fait pour entraîner toute la terre dans leurs mouvements ?

D. — Les disciples de Mahomet sont devenus un grand peuple.

R. — Ils le sont devenus par la force du cimeterre ; le christianisme s'est établi par l'idée et le fait. L'idée était la doctrine du Christ, qui a converti et transformé en humanité nouvelle tout le monde civilisé d'alors ; le fait, garant de la doctrine et qui en était inséparable, c'était, au premier plan, la résurrection.

D. — On dit pourtant couramment, parmi ceux qui ne croient point, que la résurrection a été supposée après coup, par le fait d'un enthousiasme religieux.

R. — Elle est au contraire à la base de tout. Sans elle, rien ne s'explique. Elle n'est pas un effet de la foi ; elle en est la cause. L'Église repose sur la pierre du tombeau vide.

D. — Le christianisme est donc pour vous démontré ?

R. — Il l'est autant que se peuvent démontrer les choses morales.

D. — Est-ce une restriction ?

R. — J'entends écarter par là des exigences absurdes. Chaque ordre de connaissance a ses preuves, qui correspondent à sa nature ; les théorèmes se prouvent mathématiquement, les lois scientifiques scientifiquement, les faits moraux moralement et les faits religieux religieusement.

D. — Que signifie ce dernier mot ?

R. — Il sous-entend un triple concours : celui d'une sage recherche, celui d'une volonté droite, celui de la grâce, sans laquelle Dieu ne peut être atteint.

D. — Que faire, dans cet esprit ?

R. — J'hésite à vous répondre ; il me faudrait sans doute être horriblement indiscret.

D. — Je vous y autorise.

R. — Ne croyez pas surtout, cher incroyant, que je veuille prendre sur vous la moindre autorité personnelle. Je me sens simplement votre frère, et si j'ai quelque avantage sur vous comme arrivé au havre de paix, ce n'est qu'un motif pour moi de vous venir en aide.

D. — Que puis-je tenter ?

R. — D'après ce que nous avons dit du point de départ de la religion, vous devez comprendre que la première chose est de vous mettre en face de vous-même, de votre condition en ce monde, de votre état de conscience à l'égard du bien que vous connaissez et de vos devoirs à l'égard de celui que vous ne connaissez pas.

D. — Si je ne le connais pas...

R. — C'est ici que j'ose vous poser une question pressante.

D. — Je suis prêt.

R. — N'êtes-vous pas baptisé?

D. — Oui.

R. — N'avez-vous pas fait votre première communion?

D. — Oui.

R. — N'avez-vous point pratiqué, librement, la religion de vos pères?

D. — Oui.

R. — Et croyez-vous que cela n'ait aucun poids, pour diriger ou pour juger votre conduite religieuse ultérieure?

D. — C'était là de l'inconscient. On m'a baptisé sans moi ; on m'a ensuite suggéré la foi et la pratique. Plus tard, la réflexion est venue.

R. — Les gens d'expérience sourient parfois de ce que la puberté ou l'âge des ambitions juvéniles appelle ses « réflexions ». Mais je vous demande, à vous, dans le secret, n'attendant de réponse que celle que recueillera librement votre propre conscience : Êtes-vous sûr que le problème résolu à ce moment-là contre Dieu, tel qu'il

vous était jusque-là apparu, l'ait été légitimement, je veux dire avec tout le sérieux qu'exige la question, toute l'indépendance qu'il fallait à l'égard de ces sentiments secrets qui nous invitent à rejeter les contraintes?

D. — Si je dis oui, qu'en conclurez-vous?

R. — Tout catholique dira que vous vous êtes trompé de solution; mais puisque, par hypothèse, votre erreur n'est point reprochable, on doit vous prendre tel que vous êtes, et vous êtes en droit, vous, de demander à la religion ses titres.

D. — Et si c'était non?

R. — Alors je ferais appel à votre loyauté pour reconnaître les conséquences. S'il était vrai que ce problème d'abandon religieux n'ait pas été sagement résolu, qu'il n'ait même pas été posé, que vous ayez agi comme tant d'autres, dont le caprice, la passion, les ambitions, les commodités, ou une ambiance anonyme fait toute la conviction, vous auriez le devoir de revenir à cet examen, de reprendre la question où vous l'avez laissée et de vous demander non pas si la religion a des titres à votre adhésion, mais si vous avez, vous, baptisé, communié, pratiquant d'hier, des motifs suffisants pour la déserter. Il ne faut pas renverser les rôles. Le principe de *possession* intervient ici. Votre hérédité, votre éducation, vos engagements juvéniles, votre pratique antérieure ne sont pas tout, mais ils sont quelque chose; ils sont même beaucoup, et si vous les rejetez, si vous vous « convertissez » à rebours et décidez de changer de route, vous devez dire pourquoi.

D. — Il y a toujours un pourquoi.

R. — Oui; mais il faut qu'on le juge. S'il est sérieux, s'il est nécessitant, loyalement parlant, pour votre conscience, je vous donne *quitus* et je vous adresse à l'apologiste. S'il était vague ou inexistant, je vous dirais : Votre

devoir — un devoir strict — est de vous replacer dans la situation où vous étiez à la veille de ce manquement, c'est-à-dire de rentrer dans le giron et de reprendre votre vie chrétienne, quitte à faire maintenant ce que vous auriez dû faire alors pour éclairer vos doutes. Quand on est dehors, on a besoin de raisons pour entrer, et je ne permettrais pas à un protestant de se faire catholique sans le plein aveu de sa conscience. Mais quand on est dedans, on a besoin aussi de raisons pour sortir, et quand on est sorti sans raison, on doit rentrer, en attendant les raisons de ressortir, s'il en existe.

D. — Ce serait là une situation bien délicate.

R. — Au début, sans doute ; mais avec du bon vouloir on s'en tire. Puisque dans le catholicisme vous êtes chez vous, fréquentez votre religion, réapprenez-la, unissez-vous à ses rites dans la mesure que permettent vos dispositions actuelles, parlez à Dieu tous les jours, ne fût-ce que pour lui dire que vous n'êtes pas sûr de croire en lui et « qu'il vous ennuie » (Paul Claudel). Surveillez votre vie morale ; au besoin purifiez-la, et faites le bien, pour qu'en vous le bien se traduise en lumière.

D. — Mais il y a l'entourage.

R. — Raison de plus ! Si vous avez charge d'âme, époux, père, chef, éducateur, je vous dirai avec une insistance fraternelle autrement pressante encore : Prenez garde ! songez au poids de responsabilité que vous portez ; songez aux chères âmes, aux âmes confiantes que vous influencez par vos abandons, à celles que vous attristez, à celles que vous immobilisez, alors qu'un bon exemple opportun les déciderait. Tout cela est d'une gravité éternelle, et grave aussi pour cette pauvre vie, si misérable en dehors du réconfort de la foi.

D. — Conclusion... ?

R. — A vous de conclure, cher incroyant qui peut-être

usurpez ce titre, que je devrais alors appeler cher négligent, cher oublieux, cher infidèle, qu'un cœur de frère invite au bercail.

D. — Et si j'étais en règle et décidais de chercher, quels conseils me donneriez-vous en vue d'aboutir?

R. — En ce cas, voici ce que je vous suggère. Ayant posé le problème de la foi, ne l'abandonnez plus qu'il ne soit résolu d'une façon certaine. Si même, par impossible, il ne devait pas l'être, vous auriez du moins le bénéfice de ces nobles paroles de Pascal : « Il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas. » Étudiez sérieusement; méditez : c'est l'homme intérieur qui voit; l'homme répandu au dehors est la victime d'hallucinations successives, qui l'attachent au soi-disant *réel*, antipode du *vrai*. Je ne vous dis pas : soyez sincère...

D. — J'espère que je le suis.

R. — Je suis persuadé que vous l'êtes au sens courant du mot; mais je vous dis : Ne croyez pas facile la sincérité. Nous sommes si habiles à nous tromper nous-mêmes! Qui est vraiment sincère avec soi? Notre devoir est pourtant d'accepter les affirmations de notre âme, et d'abord de les découvrir. Se fuir ou se refuser est le premier péché de l'âme irréligieuse. Faites-vous donc un cœur simple, un cœur d'enfant. Nous sommes tous enfants devant la vérité éternelle; il ne nous convient pas, en prenant une attitude d'orgueil, de nous placer en quelque sorte au-dessus d'elle, ou bien, par de secrètes résistances ou par de lourds désirs, de nous placer au-dessous. Demeurons à niveau, autant que nous le pouvons, mais inclinés devant ce qui de toutes parts nous dépasse.

C'est en esprit religieux encore une fois qu'il faut étu-

dier la religion, comme on aborde la science dans un esprit de savant, ou la poésie dans un esprit poétique. L'esprit de chicane n'y convient pas. Des exigences immodérées en matière de démonstrations prouveraient une fausse méthode. Vous ne liez pas une amitié, vous n'entrez pas dans une carrière, vous ne prenez pas femme sur des démonstrations péremptoires. « Cela est ridicule », vous dirait Pascal. La religion est aussi chose morale : traitez-la moralement, et ne négligez pas comme irrecevables les « raisons du cœur ».

D. — J'ai peur de la multiplicité des problèmes.

R. — Ne vous laissez pas embrouiller par trop de questions particulières. N'arrêtez pas la marche à tous les buissons. Il y a des difficultés partout ; si l'on s'attarde à les résoudre l'une après l'autre, on n'arrive jamais. A l'essentiel ! Au fait ! « La vraie force de l'entendement consiste à ne pas laisser embarrasser ce que nous savons par ce que nous ne savons pas » (Emerson). Souvenez-vous que chaque difficulté particulière du christianisme trouve sa solution dans l'ensemble ; que la cohérence et l'adaptation y sont le signe du vrai. Essayez donc de voir chaque problème, s'il se pose vraiment et s'il importe, comme au centre d'une sphère de vérité, qui alors l'illumine de toutes parts.

D. — Il y a l'opinion, maintenant si hostile et parfois si impressionnante.

R. — L'opinion agit sur vous ainsi que sur tous : accordez-lui sa part d'action légitime ; nul ne peut penser seul. Mais défiez-vous des courants de pensée qui ne représentent qu'une mode passagère. Le passager peut d'ailleurs être bien long, par rapport à nos courtes vies. N'ayez pas égard au nombre, qui se laisse si vite surprendre, qu'on entraîne si facilement, en ce temps de publicité et de confusion d'esprit. L'ignorance de presque tous

ces gens en matière religieuse est si pleine et si allègre qu'elle désarmerait, si eux-mêmes ne prétendaient s'en armer. Mais de fait, il y a là, songez-y, en même temps qu'un danger pour la plus pure bonne foi, une tentation subtile : « ceux qui n'aiment pas la vérité prennent prétexte de la contestation, de la multitude de ceux qui la nient... ils se cachent dans la presse et appellent le nombre à leur secours » (Pascal).

D. — Il y a dans ce nombre de grands savants.

R. — Il y en a peu qui soient adversaires ; il y en a davantage qui sont hésitants ; il y en a beaucoup qui sont négligents. Au surplus, défiez-vous des savants et des penseurs qui se tournent contre la foi par abus de leur spécialité, affirmations hâtives, ignorance parfois stupéfiante de ce qu'ils prétendent juger. Et d'un autre côté défiez-vous des croyants qui mettent sottement leur foi en contradiction avec la science ou l'expérience, pour ignorer le tout et pour tout confondre. Il en est malheureusement beaucoup. Il en est même parmi les professionnels. En seriez-vous surpris? Exigez-vous qu'en religion plus qu'ailleurs une estampille donne compétence universelle? Tout ce que dit un militaire n'a pas le poids d'une doctrine de Foch ; tout ce qu'un prêtre avancera n'est point « parole d'Évangile ». Réservez-vous quand il faut, et « ne croyez pas à toute parole » (S. Paul).

D. — Et si la lumière tarde à venir ?

R. — Ne vous en étonnez pas et ne vous en découragez pas. Consentir aux étapes fait partie de la vertu du marcheur. On part, on fait un long chemin sinueux et fort souvent couvert, à la fin on arrive. Qui sait où vous en êtes vraiment? Les plus grands événements de l'âme ont lieu bien avant que l'âme s'en aperçoive, ils éclatent un jour, mais ils naquirent en secret, comme la flamme dans la bûche lentement échauffée. Attendons ; laissons les

choses s'éclairer d'elles-mêmes ; laissons l'âme mûrir, attentive, sous le soleil de Dieu.

D. — Ce travail s'accomplit-il seul ?

R. — Quand l'âme est attentive, la vérité, en nous, n'est pas seule. Mais en outre, entendez ceci. Quand une impression de vérité commencera à vous saisir, que votre esprit sera incliné, il se peut que vous trouviez en vous d'autres résistances : des répugnances invincibles, des plis de la sensibilité, des habitudes mentales, et plus que tout cette certaine immobilité qui n'a pas de nom, pas de forme, pas de cause visible : inertie de l'âme, ou plutôt enrayage, où l'on ne trouve pas de déclic. En ce cas, ce n'est plus d'un effort intellectuel qu'il s'agit directement, mais d'une attitude pratique. Puisque la vérité est aussi beauté, est aussi utilité, on peut l'atteindre par ce biais ; le détour n'est pas illégitime. Or le beau et l'utile nous meuvent, là où la lumière nous laisse fixés au sol. Pénétrez-vous donc des beautés de la religion ; qu'elle plaise à votre imagination et à votre sensibilité par ses harmonies, par son culte, par les écrits de ses grands hommes, par son art, par ses monuments, et aussi par ses idéales promesses. Il faut « faire avoir envie », disait Pascal ; il le faut aussi pour soi-même. « Le cœur de l'homme ne pouvant agir sans quelque attrait, on peut dire, en un certain sens, que ce qui ne lui plaît pas lui est impossible » (Bossuet).

N'oubliez pas non plus la « machine », l' « automate », l' « abêtissement » pascaliens, qu'on a si mal compris, peut-être parce que l'incompréhension était plus confortable. Vous êtes convaincu abstraitement ; mais l'esprit ne se déclenche pas, l'adhésion effective ne veut pas venir : marchez, afin que le mouvement vous entraîne. La bête, en nous, veut être « abêtie » ; l'automate veut être embrayé. Pratiquez tout ce que vous savez — c'est un

devoir. Pratiquez même, dans les limites de la sagesse et des possibilités morales, ce que vous espérez savoir, afin d'arriver à le savoir, en raison de cet adage : « Nous ne connaissons les choses qu'en les pratiquant » (Maurice Barrès). Et tout cela veut dire : *Convertissez*-vous d'avance, c'est-à-dire tournez-vous dans le sens qu'il faut, et alors la Vérité elle-même, la Vérité vivante vous convertira. On ne rencontre Dieu qu'en se mettant sur sa route.

D. — Dieu est loin !

R. — Il s'est rapproché. Le centre de la religion, ce n'est pas Dieu en soi ; Dieu en est seulement le terme. Le centre de la religion, c'est le Christ. N'hésitez pas ; allez au Christ tout droit. L'intermédiaire de la critique n'est pas nécessaire. Celle-ci peut venir à son heure, elle a sa place ; mais le contact direct a une bien autre efficacité ! Jésus se prouve lui-même, vous disais-je. Écoutez cette parole éternelle : « *Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité ; quiconque est fils de la vérité entend ma voix.* » Cela ne trompe pas. Entrez donc dans l'Évangile de plain-pied ; entrez-y naïvement ; laissez votre esprit approcher celui de Jésus, votre cœur apprécier cette ineffable Personne, votre sens du réel goûter la réalité vivante de ces faits, que de graves critiques dessèchent et dissipent au souffle des mots. Ce ne sera pas en vain que vous vous attacherez au vrai Maître. Il est le « Pont » ; il est la « Porte » ; celui qui vient à lui « *ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie* » (S. Jean).

D. — Il y a aussi le dehors.

R. — Je ne vous fais pas l'injure de croire qu'une fois suffisamment convaincu et invité au dedans, vous hésitiez à vous déclarer par de vaines considérations étrangères. Ce qu'on appelle respect humain est un piètre respect de soi-même. On a dit de la conversion : « Du dehors, c'est

un homme qui se dément ; du dedans, c'est un homme qui s'accomplit » (Abel Bonnard). Sachant vous accomplir, vous saurez emporter l'estime. L'essentiel est de se décider au dedans, de déployer pour cela le courage nécessaire. « Pour la foi comme pour l'amour, il faut du courage, de la vaillance ; il faut se dire : Je crois » (Tolstoï).

Et il faut enfin vous confier à votre Dieu, sans qui tout ce que j'ai pu dire, tout ce que vous pourrez faire, serait vain. La foi, comme tout l'ensemble de la vie chrétienne, est une collaboration ; c'est nous avec Dieu, c'est Dieu avec nous, par son Christ, au centre et jusqu'aux confins de l'âme, jusqu'aux confins de la vie. En conséquence, priez. Toutes autres conditions posées, entendez le Christ vous dire : « C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance, comme pour moi » (Pascal).

D. — Si je fais ainsi...

R. — Si vous faites ainsi, mon frère, j'ose vous promettre de la part de Dieu la certitude dans la foi, la paix dans la certitude, cette paix « qui dépasse tout sentiment humain » et qui ouvre une voie large aux œuvres et aux récompenses de l'amour.

A.-D. Sertillanges, O. P.,
Membre de l'Institut.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Les bases profondes de l'apostolat missionnaire

Il faut aimer ce que l'on fait et le faire dans l'enthou-
me. » Cette devise des Équipes Sociales s'applique à
ostolat missionnaire comme à tout apostolat. Il n'est
de plus triste que de voir ce scepticisme, cette ironie
hante ou surtout ce « dégoût » du travail entrepris,
me dans un récent et regrettable ouvrage sur la
ne. L'on ne saurait, au contraire, mettre trop d'opti-
me et trop d'enthousiasme dans cet apostolat magni-
e auquel le Pape nous convie tout spécialement,
es méthodes comme les directives qu'il trace aux mis-
naires doivent être accueillies plus encore peut-être
les actes de son magistère ordinaire avec confiance et
c joie. Avec confiance, car le Pape ne se trompe pas
s ces voies qu'il nous trace : en dehors même d'un
table esprit surnaturel, la seule vue des réalités pour-
déjà nous persuader que les directives pontificales
novent en rien, ne sont que l'aboutissement et le
eloppement des doctrines traditionnelles de l'Église.
e étude approfondie et très utile pourrait être faite
le prouverait abondamment et ce serait un beau livre,
i qui retracerait la politique missionnaire de l'Église :
saint Paul à Pie XI, à travers saint Léon, saint Gré-
re le Grand, Innocent XIII, Grégoire XV, Paul V et
n XIII. Diverses esquisses de cette vaste synthèse
déjà été tracées, par exemple par M. l'abbé Bégouen,
cteur du Grand Séminaire de Rouen, dans la très
arquable série d'articles qu'il donne au *Bulletin des
sions* publié par l'abbaye de Saint-André, ou encore
le R. P. Pascal d'Elia, Jésuite de Shanghai, dans son
e sur l'épiscopat indigène en Chine, paru déjà en

anglais, et dont une traduction française amplement rema niée doit paraître bientôt. La formule par laquelle l P. d'Elia résume tout son ouvrage : *not a new policy bu a new era*, non pas des directives nouvelles, dirions-nou volontiers, mais de nouvelles directives reprenant et ren forçant les précédentes, est bien significative et doi donner pleine confiance à ceux qui peuvent loyalemen hésiter devant certaines situations délicates.

L'apostolat missionnaire

Est une œuvre de choix qui veut beaucoup d'amour,

— beaucoup d'amour et beaucoup d'optimisme. Non pa optimisme aveugle, confiance irraisonnée. Peut-être aurait on évité bien des discussions ou des controverses regret tables si de part et d'autre, au lieu d'exalter sans réserve ou de dénigrer à outrance l'œuvre du passé, on s'était plu tôt efforcé loyalement et d'un commun accord de prépa rer l'avenir en appuyant les directives pontificales sur d sérieuses études historiques, philosophiques ou théologi ques. Il ne s'agit pas de voir si dans le passé, même dans le passé tout récent, l'on a bien ou mal agi, ca alors l'on tombe très vite dans la controverse. Et d'ailleur l'histoire impartiale constatera sans doute que si l'on n'es pas arrivé à de meilleurs résultats, c'est qu'on ne pouvai mieux faire. Il s'agit de reconnaître les leçons et les défi ciences du passé et du présent pour assurer à notr Église un développement plus rapide et plus complet Pour permettre cette naissance d'une nouvelle ère d l'apostolat missionnaire, il ne suffit pas de se limiter irré ductiblement à des méthodes positives et traditionnelle d'évangélisation, aux observations courantes des mœur et des coutumes ; il ne suffit pas non plus de formuler *priori*, du fond d'une chambre de théoricien, des règle rigoureuses d'apostolat et un programme à réaliser ins tantanément et absolument. Missionnaires et écrivain « missiologues » comme on les appelle d'un terme ma heureusement péjoratif, ne pourraient-ils s'entendre e collaborer étroitement pour poser ces bases profonde

sans lesquelles l'apostolat missionnaire n'aboutira à rien de durable?

Déjà chez beaucoup de missionnaires s'est manifestée la volonté de ne pas se lier à des conceptions figées de l'apostolat, mais bien d'étudier les sciences qui leur permettront d'exercer plus efficacement leurs travaux apostoliques. On sait la part importante que prennent les missionnaires au développement de certaines sciences qui en retour peuvent leur rendre d'ailleurs de grands services : l'histoire, l'ethnologie, la linguistique, les sciences naturelles et médicales, etc. Un exemple très intéressant nous en est fourni par un missionnaire bien connu, le R. P. Aupiais, Provincial des Missions Africaines de Lyon. Le R. P. Aupiais s'est attaché particulièrement à étudier les Noirs et à replacer leur observation morale, sociale ou ethnologique dans des conditions plus scientifiques et plus impartiales. Il a étudié et fait connaître en France l'art dahoméen, le folk-lore ; il a retracé quelques physionomies de paysans, de religieuses noires qui renouvellent le portrait traditionnel du Noir. Il a prononcé à l'Institut Catholique de Paris et au poste de Radio des P. T. T. une série de conférences très averties et longuement mûries sur les caractères moraux des Noirs. Enfin, désireux de vérifier les observations qu'il a pu faire depuis son retour en France et de compléter sa documentation, il repart pour plusieurs mois au Dahomey avec l'intention d'en ramener des collections d'art nègre, d'enregistrer par les moyens les plus modernes soit des chants soit des palabres, soit des conversations, etc.

A ces études objectives et techniques doivent s'associer nécessairement des études doctrinales et théoriques sur les grands problèmes qui se retrouvent dans toutes les missions. Le champ est vaste de ces études qui seraient si précieuses pour l'apostolat missionnaire : sans doute elles ont été déjà commencées ou plutôt ébauchées, mais il reste tout à faire dans ces domaines de l'histoire, de la philosophie et de la théologie principalement.

Combien il serait profitable d'avoir des ouvrages érudits, remarquablement documentés et surtout entrepris dans un but d'apostolat missionnaire, par exemple sur les relations constantes et parfois très intimes de la Chrétienté avec l'Islam : livres apologétiques de saint Jean Damascène, influence considérable de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (1), efforts originaux et d'une actualité non démodée du bienheureux Raymond Lulle ou du vénérable Humbert de Romans. Des recherches très suggestives ont déjà prouvé le grand intérêt des initiatives de Jean de Montcorvin, du P. Ricci ou de Robert de Nobili. Et combien d'autres faits importants seraient encore à étudier qui n'auraient pas seulement l'avantage d'enrichir nos connaissances historiques mais apporteraient de précieuses indications aux missionnaires.

L'histoire nous aiderait en partie à résoudre ces deux grands problèmes dans lesquels on peut résumer l'apostolat missionnaire contemporain : au point de vue religieux, le problème de l'adaptation ; au point de vue politique et social, le problème de la colonisation ou de l'impérialisme. Questions extrêmement délicates auxquelles il faut se garder de donner des solutions hâtives : témoin les grandes difficultés rencontrées par certaines initiatives pour l'union des Églises ou pour la conversion d'Israël, initiatives excellentes et opportunes d'abord, mais qui ont vite dégénéré pour n'avoir pas eu le souci de donner à leur action enthousiaste des bases assez solides.

En ces questions, philosophes et théologiens peuvent rendre à l'apostolat missionnaire des services incalculables. A la suite de controverses sur « la défense de l'Occident », M. Jacques Maritain a déjà entrepris, dans son

(1) A ce propos signalons une thèse extrêmement curieuse d'un savant espagnol, M. Asin Palacios, sur les relations de Dante avec l'Islam, et indiquons que les Pères Jésuites de l'Université de Beyrouth vont entreprendre une édition scientifique des philosophes arabes du Moyen-Age.

beau livre *Primauté du Spirituel*, d'étayer sur la base solide de la théologie catholique les solutions trop uniquement pratiques de certains à propos de l'adaptation. Il a ainsi inauguré une voie qui peut s'ouvrir largement devant les théologiens : comment peut-on retrouver chez les peuples païens les traces réconfortantes de la religion naturelle et ces « âmes naturellement chrétiennes » dont Pie XI s'est plu à parler à plusieurs reprises? Comment étudier et expliquer les phénomènes religieux et même mystiques, la présence de la sainteté et de la contemplation dans l'Islam, le bouddhisme, le brahmanisme et même le fétichisme? Dans quelle mesure peut-on utiliser pour notre sainte et seule vraie religion les données des religions non chrétiennes, et aller au Christ Jésus à travers l'Ancien Testament, le Coran ou le Vedanta? Dans quelle mesure encore — c'est peut-être ici le point le plus délicat — peut-on dire que le catholicisme romain n'est pas latin, qu'il peut et doit se débarrasser des formules occidentales, et à quel point peut-on autoriser les adaptations de notre dogme (du moins évidemment dans son expression), de notre culte, de notre discipline?... Dans quelle mesure enfin un « saint Thomas d'Aquin chinois » ou indien pourraient-ils s'écarter de notre philosophie et de notre théologie traditionnelles?

Pour ce qui concerne la question non moins grave de la colonisation ou de l'impérialisme, les problèmes sont aussi difficiles : comment concilier la soumission au pouvoir établi et le respect légitime du patriotisme des pays colonisés? Comment interpréter sainement les droits et les devoirs des nations colonisatrices? La théorie des mandats temporaires sur un pays, les problèmes du travail forcé, de l'esclavage, des droits politiques et du statut personnel des indigènes, demandent la collaboration très sérieuse des sociologues, des hommes politiques et des juristes, collaboration qui sera déjà amorcée par la prochaine Semaine sociale de Marseille, laquelle portera précisément sur la colonisation.

A la plupart de ces points d'interrogation, aucune réponse précise et compétente à la fois ne se présente encore d'ordinaire. Pourtant la solution de ces questions est nécessaire au plein épanouissement de l'apostolat missionnaire. Peut-être l'Ordre de saint Dominique, dont le plus illustre représentant, saint Thomas d'Aquin, s'était donné la mission tout à fait identique d'adapter la pensée catholique aux conditions nouvelles de son temps, pourrait-il faire sienne cette besogne extrêmement délicate, mais aussi urgente qu'importante. A côté des « Semaines de Missiologie » ou des « Semaines d'Ethnologie », ne serait-il pas utile de tenir des réunions de théologiens, de philosophes, de juristes et de sociologues traitant de toutes ces matières? Et nous ne pouvons mieux faire pour conclure que reproduire une suggestion d'un missiologue bien connu. Le R. P. Pierre Charles, S. J., disait que, à son avis, la chose actuellement la plus importante pour les missions était la publication d'un traité de théologie sur l'Église missionnaire qui serait en même temps livré aux recherches et aux réflexions des théologiens et proposé à l'étude de tous les futurs missionnaires.

Paul Catrice.

Les fêtes de saint Venceslas et l'avenir de la Tchécoslovaquie

Les fêtes qui viennent, avec tant d'éclat, de se dérouler à Prague en l'honneur de saint Venceslas ont groupé, autour de ce héros chrétien du IV^e^ siècle, la nation tout entière sans distinction de partis et de religions. On a vu des hussites et des athées le célébrer parce qu'il est depuis des siècles le symbole de l'indépendance et de la liberté tchèques. Sans doute les Tchèques en général honorent aussi en Jean Huss un héros de l'indépendance; mais malgré

caractère particulier de ce culte de Huss, qui pour les
èles est beaucoup moins l'hérétique que le martyr, à
use de quoi les fêtes hussites ne sont pas *nécessairement*
igées contre l'Église catholique, il n'en reste pas moins
e la religion hussite est une religion schismatique et
e son fondateur fut un hérétique, rejeté par l'Église ; ce
i est pénible et blessant pour des consciences catholi-
es. Sans vouloir remplacer l'un par l'autre, le culte des
ux héros pouvant coexister en certaines âmes, il y avait
and intérêt, au point de vue de l'unité nationale, à ras-
mbler tous les partis, toutes les consciences, tous les
eurs sans aucune arrière-pensée, dans un même culte.
e gouvernement tchécoslovaque le comprit et c'est pour-
oi il donna l'exemple de l'union en participant comme
le fit, le président Masaryk tout le premier, aux fêtes
saint Venceslas. De leur côté, au cours de ces journées,
s catholiques ont agi de telle sorte qu'on ne put les
cuser de vouloir accaparer saint Venceslas ; une grande
scrétion anima leur conduite. Le prince honoré était un
éros *national*. Les cérémonies furent vraiment *nationales*.
ue ces hommages s'adressassent à un saint catholique,
agnifique exemple de ce que peut produire le parfait
anouissement de toutes les vertus chrétiennes, les
tholiques s'en réjouissaient, mais leur joie fut discrète
pleine de tact.

Ainsi ces solennités ont resserré l'union des Tchèques et
es Slovaques ; elles ont fait circuler dans la nation entière
n immense courant spirituel et ont rallié au gouvernement
épublicain « la partie du clergé restée fidèle à l'ancienne
onarchie danubienne parce qu'elle lui semblait inséparable de l'idée catholique ». D'autre part, elles furent une
ffirmation solennelle et splendide de l'unité de la répu-
lique tchécoslovaque, une preuve de la force et de la
olidité de cette unité d'un peuple, qui n'est pas un peu-
le neuf et jeune, âgé seulement de onze ans, mais un
ieux peuple ressuscité en 1918, un peuple qui a derrière
ui mille ans d'histoire et de civilisation.

Pour saisir à quel point saint Venceslas était capable de cimenter cette unité, à quel point ce héros était vraiment national, il suffit de se rappeler que ces fêtes se déroulèrent au moment où le Parlement venait d'être dissous et à la veille de nouvelles élections générales, donc en pleine crise, en plein « gâchis » politique. Néanmoins tout se passa le mieux du monde, l'ordre ne fut pas troublé un seul instant, le calme ne cessa de régner. La période électorale était ouverte et dans les quelques promenades que nous avons faites autour de Prague, dans les quelques visites que nous avons rendues à des personnages politiques, nous n'avons cessé d'admirer une parfaite tranquillité, une complète quiétude. Le matin de notre départ, le ministre des affaires étrangères, M. Bénès, qui avait bien voulu nous recevoir, nous déclarait : « Tout se passera pour le mieux ; je ne suis nullement inquiet ; le pays est très calme et le restera ; les communistes sont sans pouvoir ni crédit, leur action est complètement annihilée et leur influence nulle. J'envisage l'avenir avec sécurité et beaucoup d'optimisme. » Dans notre esprit nous rapprochions ces paroles de celles que nous avions entendues quelques jours auparavant, de la bouche du président Masaryk mettant solennellement les élections prochaines sous la protection de saint Venceslas et disant qu'elles devaient s'inspirer de son esprit et être « une manifestation de la pureté et de l'honnêteté », « une défaite pour la faiblesse démagogique et la paresse », « une victoire qui donne à des représentants capables et honorables, la direction de la République ». Cet homme d'État, que son passé politique ne peut rendre suspect ni faire taxer de particulière inclination pour le catholicisme, avait achevé en disant : « Avec l'aide de Dieu, nous-mêmes et nos enfants, continuerons, achèverons l'œuvre commencée par saint Venceslas. »

Nous l'espérons aussi, car si dans les premiers temps de son existence la République tchécoslovaque a été dominée par des influences socialistes, l'équilibre qui peu à peu

s'établit entre tous les partis nationaux, l'influence et le prestige dont jouit maintenant le catholicisme, la richesse du pays, l'activité, l'adresse et le travail opiniâtre des habitants, l'état florissant de la nation, la sagesse de la politique extérieure de M. Bénès, les alliances qu'il a su ménager à la République, des fêtes enfin comme celles auxquelles nous venons d'assister en l'honneur de saint Venceslas, tout cela est plein de promesses et ouvre à la Tchécoslovaquie de larges perspectives d'avenir.

PAUL LESOURD.

Clairvoyance de Rome.

Les auteurs de « *Pourquoi Rome a parlé* » viennent de publier, en réponse aux attaques de M. Pujo, un nouveau volume intitulé « *Clairvoyance de Rome* ». Ce travail déborde de beaucoup la pure polémique, il constitue une contribution positive et d'un grand intérêt au problème doctrinal des rapports de la politique et de la morale. Aussi, dans notre analyse, passerons-nous sur les discussions de faits pour mettre en plein relief la thèse maîtresse.

Le chapitre premier est consacré à l'obéissance chrétienne. Il rappelle d'abord qu'elle implique une motivation extrinsèque. Les auteurs notent fort à propos que les partisans de l'Action Française « ont perdu peu à peu le sens vrai de l'autorité » (p. 62). C'est là un cas typique qui illustre la distinction psychologique entre le *contenu* et le *mode* de l'adhésion. Maine de Biran disait de je ne sais plus quel personnage de son époque qu'il était « modéré avec violence ». Cette spirituelle formule fait bien comprendre le sens de la distinction que j'indique. On peut professer anarchiquement une doctrine autoritaire, c'est le spectacle que nous offrent tous les jours les disciples de Maurras, qui se déclarent les piliers de l'ordre en même temps qu'ils attaquent avec la dernière violence le Saint-Siège et la hiérarchie catholique.

Les attitudes d'âme ont beaucoup plus d'influence que les

énoncés. Je voudrais à ce propos attirer l'attention sur la situation douloureuse des enfants dont les parents soutiennent l'Action Française. C'est un spectacle que j'ai vu de près. Il s'agit en général de familles très catholiques, souvent pieuses. Du jour au lendemain les enfants entendent battre en brèche le Saint-Siège. Ils comprennent très bien, beaucoup trop bien. Ils se mettent très vite au diapason de leurs parents. Les jeunes filles sont les plus ardentes. Encore une fois, je parle de choses vues. Tous ceux qui, comme moi, les ont observées se demandent avec angoisse : « Que restera-t-il de christianisme dans cette génération? »

Je sais parfaitement que les parents en question protesteraient, qu'ils affirmeraient avec véhémence qu'ils élèvent leurs enfants dans les plus purs principes chrétiens. Il faudrait n'avoir pas le moindre sens psychologique pour être rassuré par cette réponse. Là où les réactions vitales profondes sont anarchiques le christianisme est en passe de tomber au rang de cliché verbal. Les jansénistes du début du XVIII[e] siècle se réclamaient eux aussi du christianisme le plus intransigeant : le siècle finissant vit leurs descendants grossir les rangs des disciples de l'Encyclopédie.

Le chapitre second est intitulé « *Les erreurs de M. Maurras* ». On y retrouvera bon nombre de textes connus. C'est un sujet qu'il était difficile de renouveler. Je crois pourtant que les auteurs ont eu raison de citer de nouveau les passages les plus caractéristiques de l'œuvre de Maurras au lieu de renvoyer à leur précédent ouvrage. On sait assez que le lecteur moyen n'utilise jamais les références.

Avec le chapitre troisième « *Morale et politique* » nous sommes au cœur du débat. Il s'agit de la nature de la société humaine. Aux yeux des disciples de Maurras, elle se fonde sur l'instinct de conservation et l'instinct familial, la raison et la vertu n'ont pas à intervenir dans sa constitution. M. Maritain et ses collaborateurs font remarquer qu'une pareille conception de la société est inadmissible non seulement pour les catholiques mais pour les philosophes raisonnables. Elle efface en effet la différence qui spécifie la société humaine vis-à-vis des sociétés animales. « Pas plus pour fonder et maintenir « la famille ou la société que dans n'importe quel autre de « ses actes proprement humains, l'homme n'est conduit par

« des « instincts », c'est-à-dire par un engrenage de tendances « invariablement déterminées : il est conduit par la raison, à « la lumière de laquelle il lui faut ordonner son activité par « des règles morales et par la vertu, — ou, s'il ne suit pas la « raison, il est conduit par des passions, qui rapidement « détruisent au lieu de fonder quoi que ce soit. » (p. 147)

Il suit de là que la cité n'est pas *immédiatement* un fait de nature. Contre l'artificialisme de Rousseau, Maurras a réagi par un physicisme simpliste et funeste. Pour Rousseau, qui méconnait la raison, dont le développement normal requiert la vie en société, la cité n'est qu'un *artefart*. Pour Maurras, qui méconnait le *pouvoir* de la raison, la société ne pouvant reposer sur les bases métaphysiques et morales que lui assignait la philosophie chrétienne, reposera sur un instinctivisme infra-humain. On saisit le lien qu'il y a entre l'agnosticisme de Maurras et sa philosophie politique. Cet agnosticisme entraîne une conception déterministe de la physique sociale qui est la grande erreur de l'école de l'Action Française. Quand on a bien compris l'opposition entre le physicisme déterministe de la sociologie de Maurras et le finalisme rationnel et métaphysique qu'ont toujours défendu les docteurs chrétiens, on se rend compte de l'étendue du travail de déformation qui a pu s'accomplir dans l'esprit des catholiques qui se sont mis à l'école de Maurras.

Pour mieux faire comprendre comment les régulations morales sont intrinsèques à la société humaine en tant que telle, je vais me servir d'une comparaison. La fonction d'assimilation est commune aux plantes, aux animaux, à l'homme. Ces trois types d'êtres ne peuvent vivre qu'à condition d'emprunter des aliments au monde extérieur et de se les assimiler. Chez les plantes cette fonction a une régulation purement biologique où n'intervient aucun phénomène de connaissance ou de désir. Chez l'animal, la scène change. L'alimentation de l'animal requiert l'intervention des sens et du désir. C'est là un fait extrêmement remarquable : une fonction, *en soi d'ordre végétatif*, la fonction de nutrition, ne peut chez l'animal s'exercer avec une régulation purement végétative, elle requiert, sous peine de mort, une régulation d'un type supérieur, animal, où interviennent la connaissance et le désir. Chez l'homme, ce transfert à un plan supérieur de la régulation d'une fonction vitale élémentaire se continue. Tandis que chez l'animal l'instinct suffisait à assurer le bon exercice de

la nutrition, chez l'homme il ne suffit plus. L'homme ne discerne pas instinctivement les fruits vénéneux des fruits comestibles. Son alimentation a besoin d'être réglée par la raison et la volonté. Chez lui la fonction, pourtant végétative, d'assimilation requiert pour s'exercer convenablement le concours des plus hautes instances psychiques, et ce, redisons-le encore, sous peine de mort : l'homme est le seul animal qui puisse se suicider.

Appliquons cette comparaison à la vie en société. Dans le cas des animaux, elle est évidemment réglée par l'instinct. Mais on ne saurait en conclure qu'il peut en être de même pour l'homme. La société humaine est pétrie d'humanisme, si j'ose dire. Et l'humanisme, au grand sens du mot, c'est la différence spécifique de l'homme, c'est la rationalité, c'est la connaissance de l'être, c'est la pensée métaphysique et morale, la saisie conceptuelle de l'ordre absolu. L'agnosticisme de Maurras aboutit à une conception inhumaine, de la société humaine, car il veut bannir la morale de ses fondations, et la cité en a besoin sous peine de mort. Comme les humains les sociétés humaines ont le privilège du suicide. J'ai pris l'exemple de la nutrition, j'aurais pu prendre celui de la reproduction. On sait où vont les sociétés qui pratiquent la restriction volontaire de la natalité.

Le chapitre quatrième traite des rapports de la nature et de la grâce. Il suffit, pour se rendre compte des erreurs de l'école de l'Action Française sur ce sujet, de transposer ce que nous venons de dire sur les rapports de l'instinct et de la raison. Le surnaturel apparaît, dans le système que nous discutons, comme sans action, sans causalité, sans efficacité réelle. En somme son rôle est purement ornemental. Les biologistes matérialistes ne pouvant soutenir carrément que le psychique se ramène au physique se tirent d'embarras en affirmant que le psychisme est un phénomène de luxe, sans utilité, sans causalité surtout, bref un épiphénomène. On éprouve une impression analogue en lisant les écrits des auteurs d'Action Française sur les rapports de la nature et du surnaturel. Grâce à eux le musée des systèmes s'est enrichi de la théorie du surnaturel-épiphénomène.

R. Dalbiez,
Agrégé de philosophie.

LA VIE PHILOSOPHIQUE

GEORGES DESGRIPPES, Agrégé de philosophie. — *Réalité et relativité.*

« On suppose que le thomisme exige de l'intelligence qu'elle atteigne du premier coup l'essence de la chose. » M. Rabeau nous a montré que le thomisme n'ignore rien des exigences critiques de la pensée, et M. Desgrippes nous expose les grandes lignes de cette démonstration, trop peu connue, l'une des plus efficaces que nous connaissions.

GABRIEL MARCEL, Agrégé de philosophie. — *Note sur les limites du spiritualisme bergsonien.*

« *Quand tant d'autres élèvent la voix qui n'ont rien à nous dire, nul message à nous communiquer, lui seul se taira-t-il?* » Cet appel à M. Bergson, que M. Gabriel Marcel lançait récemment dans la *Nouvelle Revue française,* est resté sans réponse. Mais le philosophe de *L'Évolution créatrice* pouvait-il répondre?

Le « jugement » de Renouvier sur Renan.

Sur une histoire de la morale.

Réalité et relativité [1]

I

Dans son ouvrage, *Réalité et Relativité*, M. Gaston Rabeau s'est proposé d'éprouver par une méthode critique les principes du Relativisme contemporain ; ni l'exposé historique des doctrines modernes, ni leur confrontation avec un système reçu d'avance et donné comme étalon de vérité, ne lui ont paru s'imposer. Il s'est mis au centre de quelques systèmes représentatifs de la pensée relativiste, et leur appliquant les procédés d'une analyse critique, il a cherché, dans le passage des conditions prochaines de la pensée aux conditions plus lointaines, à révéler les postulats inacceptables qu'enveloppent ces doctrines choisies. Trois surtout retiennent son attention. L'une, qu'on peut appeler un Idéalisme mathématique, repose sur la critique de la substance. C'est la synthèse d'E. Cassirer ; une autre, dont M. Léon Brunschvicg est le principal représentant, établit sur une réfutation du concept, un idéalisme du jugement ; une troisième enfin, soit avec M. Le Roy, soit avec Benedetto Croce, aboutit par la résolution en relations soit du fait physique, soit du fait historique, à un relativisme développé dans l'ordre de l'expérience. Chacune de ces attitudes paraît correspondre aux autres, soutenue à un niveau différent, mais

(1) G. Rabeau, *Réalité et relativité*. 1 vol. (Éd. M. Rivière).

sous des principes communs qui assurent à toutes des conclusions analogues : E. Cassirer, au plan mathématique, ramène l'idée de substance à celle de fonction, dont le type est la constitution relationnelle du nombre; M. Brunschvicg, au plan métaphysique, assigne à la connaissance un mouvement dynamique où la pensée, n'ayant plus d'essences à contempler, progresse, en s'appuyant sur elle-même, pour surmonter, par une suite de jugements, « les heurts » de l'expérience; Le Roy, B. Croce, dissolvent l'originalité du fait en rapports organisés par l'activité subjective de l'esprit. Ces trois types de Relations : Fonction, jugement, rapport expérimental, destinent la Relation à remplacer l'absolu à ses trois étages : l'absolu métaphysique ou Substance, l'absolu logique ou Essence, l'absolu expérimental ou fait.

II

Le criticisme d'E. Cassirer

L'œuvre d'E. Cassirer n'est pas achevée, mais ses quatre ouvrages forment un ensemble complet. Parti d'une théorie du nombre, il arrive à une nouvelle conception du réel et des rapports de l'objectif et du subjectif. Toute connaissance devient une organisation logique par application aux objets naturels d'un instrument propre à l'arithmétique : connaître le réel est une opération de même nature que former le nombre : celui-ci n'est pas l'expression symbolique d'un donné quelconque; il est le terme d'une loi de progrès où un élément est lié à l'élément suivant par une relation qui répond aux trois exigences suivantes : univocité, transitivité, asymétrie : 3 est le terme dont « la place » est après 2 et qui est formé avec 2

selon une loi de détermination dans un certain ordre. [Théorie ordinale.] Le nombre est ainsi le produit d'une pure activité relationnelle. Or, la connaissance du monde physique ne porte pas sur des substances, mais se constitue par une activité qui assimile progressivement le « singulier » à un réseau de rapports antérieurement formé, de « constantes logiques » (accélération, résistance de l'air...) : connaître, c'est « inclure » systématiquement les données sensibles dans un système de relations. Ainsi s'objective le particulier, par un processus de « scientification ». Le mouvement même des théories qui se chassent les unes les autres, est orienté de façon que la suivante soit fonction de celle qu'elle remplace ; ce qui est permanent dans le monde objectif, ce n'est pas l'Être, c'est l'usage logique, le tissage de ce réseau conceptuel. D'un mot, l'activité constitutive de la science est identique à l'activité logique constitutive du nombre : un progrès sériel est ordonné ; la substance n'a plus de réalité que la permanence logique de la pensée.

L'Idéalisme du jugement

De même que la substance remonte sur le plan d'un dynamisme logique dont le type est la fonction, de même nous allons voir l'Essence disparaître sur le plan d'un dynamisme intellectuel dont l'organe est le jugement. La marche est celle-ci : plus d'Essences, donc plus de concepts, puisque le concept est le moyen par quoi sont présentées à l'esprit des Essences ; plus de concepts, donc plus d'intuitions intellectuelles. D'où, l'affirmation que le jugement est premier. Il s'agit donc de montrer son antériorité par rapport au concept, ce que, dans l'ordre logique M. Goblot entreprend en deux temps : Du point de vue de la logique formelle, le concept est résolu en jugements

uels ; du point de vue de la logique méthodologique, concepts cessent d'être des notions données à la contemplation, mais les points de départ d'opérations mentales qui, loin de tirer analytiquement les propriétés des choses où elles seraient incluses, construiraient selon des lois les conséquences avec les principes.

Cette étude trouve une sorte de réplique dans la métaphysique de Léon Brunschvicg, en tant du moins que le jugement est tenu pour l'opération fondamentale de la pensée. Du XVIII[e] siècle au XIX[e] siècle, de Lavoisier à Cuvier, deux types d'analyse s'étaient imposés : La représentation atomistique d'une part, le concept générique de l'autre ; or, derrière eux, il faut remonter jusqu'à Descartes pour saisir dans la relation rationnelle le type de connaissance qui libère la pensée, en composant le réel par la marche du simple au complexe comme la pensée algébrique compose une équation du 2[e] degré avec deux équations du premier degré. — « *L'idéalisme, pour demeurer fidèle à son propre principe, refuse de se reposer dans la contemplation d'un système fini de phénomènes et d'essences.* » *Brunschvicg :* L'orientation du rationalisme, *p. 325, cité par G. Rabeau, p. 98*](1). Par l'idéalisme du jugement, il y

(1) Je rappelle ici quelques textes de M. L. Brunschvicg dans *L'expérience humaine et causalité physique*, qui confirment l'analyse de G. Rabeau :

« L'idéalisme de l'infini est donc tout autre chose... », jusqu'à : « une fois de plus donc » (p. 391).

« En définissant les lois qui conviennent à chacun de ces systèmes... » jusqu'à : « Tel fut, pour reprendre ici un exemple bien connu, ent invoqué » (p. 476).

« Le conflit de l'activité mathématique et de la représentation sensorielle... », jusqu'à : « l'importance que certains penseurs du XVIII[e] s.... » (p. 592).

« Concluons donc une fois de plus... », jusqu'à : « la conclusion que nous nous sommes efforcés de démontrer » (p. 534).

aurait donc progrès indéfini de l'esprit par rapport à lui-même, et au lieu d'une philosophie de la representation où le contact du donné et du donnant se realise dans l'intuition intellectuelle, il y a philosophie du jugement où toujours le donnant a de quoi dépasser le donné.

La réduction du fait expérimental

La dissociation de la substance n'avait pas entraîné tout de suite celle de son substitut experimental : le fait, dont le positivisme scientiste aussi bien que le criticisme de Renouvier affirmaient l'irreductibilité. Mais depuis quarante ans on s'est attaqué à l'absolu du monde empirique pour affirmer, là encore, le primat de la construction intellectuelle : aussi, assistons-nous à une élaboration du fait — sociologique-physique-historique ou psychologique — par l'activité subjective de l'esprit. Soit que l'on voie dans le premier une mathematisation d'observations qualitatives, sous forme de graphiques, statistiques et moyennes ou des abstractions telle que la notion de travail chez Karl Marx, soit que l'on refuse au second d'être une donnée immediate, mais qu'on en fasse le résultat d'un travail intellectuel en partie inconscient — l'apport de la nature propre du sujet dans l'acte de percevoir — et en partie conscient — le travail du savant qui isole le fait pour l'étudier —, ici et là, on tend à nier l'individualité du fait. Pour un nominaliste comme M. Le Roy, ce qui interesse le savant, c'est tout ce que le « phénomène » peut avoir d'artificiel. — Mais si on ramène le fait sociologique et le fait physique à ne plus être que la résultante de leurs conditions subjectives, à fortiori devait-on essayer la reduction du fait historique. Les deux premières sortes de faits avaient au moins une apparence de realité ; ils constituent d'abord des données actuelles, saisissables, en tant

que présentes, dans une expérience scientifique ; ensuite, ils se présentaient plus ou moins comme choses ou réalités permanentes qui les distinguaient de la mobilité du monde de la conscience. Du fait historique, au contraire, rien ne nous est donné, sinon les éléments d'une synthèse reconstructive ; et celle-ci ne portera-t-elle pas sur une réalité mouvante, liée au temps, et sur une réalité passée dont il ne reste que des traces? Aussi la philosophie de Benedetto Croce, renonce à rétablir et à restituer un réel absolu tombé dans le passé comme les atomes de Démocrite tombant dans le vide infini ; il n'y a qu'une méthode possible : Par un effort d'intériorité l'historien retrouvera en lui-même le passé ; qu'est-ce à dire, sinon que le passé n'est autre que l'esprit condensant dans son présent tous ses moments antérieurs, de sorte que de César à M. Seignobos il n'y a pas de discontinuité, mais qu'un même esprit, n'abandonnant rien de ses déterminations passées, s'accroît qualitativement de toutes les expériences nouvelles. A l'historien de reconnaître en lui par une intuition de la pensée immanente l'infinité des rapports qu'enveloppe la conscience. L'histoire est contemporaine, elle est tous les moments de l'esprit se survivant dans le présent. « *Et, si nous n'étions pas nous-mêmes César et Pompée, c'est-à-dire cet univers qui se détermina naguère comme César et Pompée, et se détermine maintenant comme nous vivant ces hommes-là en nous, nous ne pourrions nous faire aucune idée de César et de Pompée.* » [*B. Croce.* Saggi di Estetica. *La Critica e la Storia dell'arte, p. 81, cité par G. Rabeau, p. 180*].

L'analyse moderne, en se portant sur le fait, a montré qu'il ne constitue pas un ordre absolu ; elle a rabattu le plan du fait sur le plan psychologique, et nous sommes repoussés, de proche en proche, de la chose jusqu'à « la vie de la conscience », où nous la voyons s'absorber. Au

terme de cette régression il ne reste de fondement dernier, semble-t-il, que le fait psychologique. Mais qu'on y prenne garde : le fait lui-même n'est pas une donnée immédiate. Il est construction et triple morcelage d'un réel qualitatif continu, et ce morcelage, M. Bergson l'a dénoncé depuis l'Essai sur les données immédiates de la conscience jusqu'à « l'Évolution créatrice ». Ce que nous pensons être l'unité psychologique est un produit de fabrication au service de l'activité pratique : 1) Percevoir, c'est limiter le monde total des Images pour les centrer sur l'une d'entre elles : votre corps ; 2) le fait psychologique est une matérialisation de l'Intuition pure ; 3) Il est une contraction de durées matérielles plus diluées, puisque nous vivons dans un instant ce que la matière vit successivement en trillions d'années ; ce qui permet d'inférer que par rapport à la vie de Dieu, nous sommes nous-mêmes une multiplicité et un éparpillement concentrés en un Présent unique, en un Instant d'Éternité en Dieu. Le fond où s'arrêterait cette réduction du fait serait alors l'Intuition primitive, en laquelle, selon les conclusions de l'Évolution créatrice nous coïnciderions avec la source de jaillissement de la vie et retrouverions l'unité qualitative derrière la décomposition quantitative.

III

Il y a donc lieu de signaler une révolution à triple effet dans le mouvement des tendances philosophiques actuelles ; à qui cherche les raisons générales de cette orientation, il apparaît d'abord que la pensée moderne pose le primat exclusif de l'Intelligence, comme activité constitutive « du vrai ». « ... *nos penseurs ont arrêté uniquement leur regard sur l'activité subjective : Ils ont totalement*

négligé les conditions déterminantes qui limitent l'activité du sujet et ne sont pas déterminées par lui. » [*G. Rabeau, p. 141-142*]. Affirmation dont M. Brunschvicg ne songerait pas à infirmer les termes, puisqu'il écrit dans « l'orientation du Rationalisme » : « Ce progrès indéfini de l'esprit relativement à soi-même est, selon nous, le caractère authentique et profond de l'intellectualisme. » [*Revue Métaph. et Morale*, juillet 1920, p. 329]. Cette revendication n'est d'ailleurs qu'un appel heureux à l'activité mentale, et le « Projecteur intellectuel » dont parle M. Brunschvicg est l'indispensable rectification de l'image que nous donnait de l'Intelligence la conception d'un Entendement Passif : connaître est un mode d'agir : ce n'est pas une pure réception. Mais on est en droit de remarquer que le νοῦς ποιητικος exprimait chez Aristote déjà les exigences d'activité de l'esprit, et que l'on ne saurait imputer au thomisme, fortement pénétré, comme on sait, d'Aristote, d'avoir ramené l'Intelligence à n'avoir plus qu'un rôle spectaculaire.

« ... *Depuis très longtemps, depuis Duns Scot, on a souvent reproché à la doctrine thomiste d'être une doctrine du connu, non du connaître, d'attribuer tout au plus à l'intelligence un pouvoir d'abstraction qui consiste à décalquer des essences préformées, d'ignorer en somme la vie de l'esprit.* » [*G. Rabeau, Avant-Propos*, VII]. D'autre part l'Intellectualisme relativiste en posant l'indéfinie liberté de l'esprit exclut la réalité d'un objet donné absolument qui lui semble poser un terme au mouvement de connaissance, à la spontanéité de l'intelligence. Mais, veut-on se placer dans la triple perspective de la Substance, de l'Essence, du fait, on verra que le réalisme laisse au contraire une part à la vie mentale et à la construction des rapports, et surtout que, loin d'empêcher et de limiter le progrès du connaître, une théorie du concept propose à la pensée un mouvement indéfini.

Et d'abord, le relativisme de Cassirer réussit-il à éliminer définitivement la substance? Il ne le semble pas. Disciple de Kant, ce philosophe aggrave les conclusions de la dialectique transcendantale : non content de reprendre le thème kantien : Être, c'est être pensé dans le contexte de l'expérience unifiée, il tient pour inutile l'affirmation maintenue par Kant : Quelque chose est x. La connaissance n'est plus que fonction, et les principes de la science ne sont que des opérations définissables par d'autres opérations comme x ou δ se définissent par les modifications qu'ils font subir à des termes corrélatifs : a, b, c... ou y. — Mais on pourrait opposer à Cassirer au moins trois considérations : Si toute connaissance est du type $f(\varphi)$, si rien n'est connu que par autre chose, tout ressortit du νομας, il n'y a plus de φύσις ; il manque un plan de référence, de même qu'il en manquerait un au dictionnaire qui renverrait d'un terme à un autre indéfiniment, sans jamais le traduire ; l'exigence de l'Être est celle du conditionnant. — Une autre objection se tire non plus d'une nécessité rationnelle, mais d'une considération de fait : De toutes les relations pensées, les unes entrent dans des systèmes « irréalisés », les autres sont vérifiées par l'Expérience : N'est-ce pas une suggestion, et la nature ne contiendrait-elle pas une partie de toutes les relations possibles? Le départ entre relations réelles et relations de raisons permet de supposer que le réel est intelligible, auquel cas nous pourrions rendre à l'abstraction des droits que depuis l'Empirisme anglais on ne cessait de lui contester. Enfin, si Cassirer a raison, ce n'est plus seulement l'objet du connaître qui se réduit entièrement, mais le sujet lui-même de la connaissance, car le sujet individuel n'étant connu que par le tout, et le tout étant inaccessible, l'existence se ramène à une corrélation de termes qui se dissolvent en d'autres corrélations. Il n'y a plus rien... la

ièse de Cassirer exigerait donc que l'on tînt pour un chec définitif la tentative de saisie de l'existence du Moi ar l'introspection et de la saisie de l'Être, objectivement ar l'Intuition intellectuelle. Dures exigences qu'on ne eut satisfaire.

La critique de M. Rabeau, on se portant maintenant ır l'Idéalisme du jugement, va dénoncer un préjugé et ctifier une erreur trop fréquente : on suppose que le nomisme exige de l'intelligence qu'elle atteigne du pre- ier coup l'essence de la chose. Mais l'ουσια est un idéal, ntendons : le point de convergence d'une pénétration ans l'Être par trois degrés : Au lieu de voir, dans l'es- ence exprimée par le concept, une limite, on y voit une nage présentée immédiatement à l'esprit. Elle n'est rien oins que cela : connaître, c'est composer et diviser, est-à-dire : trouver des relations ; seulement, comme objet est un, la pensée retrouve dans une unité com- osée et symbolique l'unité réelle. Ce qui suppose au oins deux choses : 1°) que le concept est unité complexe, ') que pour l'obtenir il a fallu abstraire et que c'est là, on une opération empirique et passive tout au plus apable d'élaborer une image générique, mais un mouve- ent actif, producteur d'idées. Construire est essentiel au ouvement de l'esprit ; mais construire doit s'entendre en n certain sens. Déjà, dans une note remarquable au con- rès thomiste de 1925, à Rome, M. Rabeau avait indiqué importance de cette notion de construction. « ... « *cons- uire » est entendu, par les philosophes d'aujourd'hui, en des cceptions différentes, et en des acceptions qui suppriment la aleur objective du connaître. Ne nous laissons pas prendre ux préjugés idéalistes. Construire les notions, ce n'est pas rganiser les données sensibles d'après des formes à priori ; n'est pas non plus, par l'action d'une liberté changeante, dapter les données sensibles aux besoins de la perfection et*

de la science (1)... » Ainsi il y a construction qui n'est réductible ni au synthétisme à priori de Kant ni à l'empirisme organisateur du pragmatisme, mais qui est ordonnée à la saisie, par des relations, de la constitution intelligible de l'Être.

Le fait réapparaît enfin avec sa nature objective. L'enquête de M. Brunschvicg sur « l'Expérience humaine et la causalité physique » ne nous contraint pas à nier l'objectivité du fait ; puisque les catégories ne peuvent pas se déduire à priori, comme le voulait l'Analytique Transcendantale, puisqu'il y a dans l'expérience scientifique des données irréductibles, — la durée irréversible par exemple, matière de la causalité réelle, — puisque aussi la constitution d'une dynamique comporte des exigences autres que celles d'une pure mécanique, puisqu'il y a des invariants, nous avons la preuve du fait avec sa nature intelligible que l'esprit s'efforce d'assimiler. Les « heurts » qu'oppose la nature à la marche déductive de l'intelligence nous révèlent à la fois la nécessité de l'effort pour retrouver l'ordre réel et l'existence même du réel. De la sorte l'intuition intellectuelle perçoit « quelque chose d'extérieur au sujet pensant » (Rabeau, p. 209).

Mais M. Rabeau va plus loin : Ces dernières remarques n'ont pas un caractère décisif ; il faut plus qu'une restriction apportée aux conclusions de M. Brunschvicg ; il s'agit de montrer que le fait se révèle comme « Être vrai ». Or toute la conversion de la philosophie moderne vers une psychologie de l'Intelligence où la chose se « résout » a sa source dans une sorte de scandale : on ne voit dans les images sensibles que des irrationnels sans valeur de pensée, de sorte que la science est un système sans communication avec le réel perçu. — M. Rabeau répond que l'or

(1) « Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance », par G. Rabeau. Dans : « Congressus thomisticus Romae 1925. Communicationes, series prima, n. 2.

n'est pas fondé à séparer science et réalité, qu'il y a dans la connaissance un acte psychologique où le sujet et l'objet s'affrontent ; la science n'est pas un ensemble d'abstractions se développant dans un plan séparé ; elle est compréhension et non résidu ou produit mort. L'acte de la perception saisit le fait avec son objectivité : « Si l'on se soumet... aux conditions de la vie et de la pensée réelles, on ne sépare plus le fait scientifique et l'action psychologique. » Dans quel ordre de faits pourrons-nous alors saisir l'Être ? (Rabeau, p. 214.) A cette question difficile, on ne donne satisfaction qu'en établissant des distinctions : Parmi les concepts, les uns sont artificiels (un train express), les autres expriment des objets naturels, mais dépendent de classifications toujours en refonte (Plantes). D'autres sont les concepts des sciences physiques et sont le résultat, non d'intuitions, mais de reconstructions compliquées. Où trouver l'intuition de l'Être ?... Dans deux directions possibles :

1) Dans l'activité pensante, à la source de cette activité, là où la pensée se repose « dans ce qui est supérieur à son Être même, dans la pure action intellectuelle par laquelle elle le voit être et le fait être » (selon le mot de Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, p. 164).

2) Dans le fondement commun à tout objet de pensée : ce fondement est l'indispensable plan de référence qui assure un sens au système des rapports. L'Être est au fond de tout ce que nous percevons. — Quant à prétendre dépasser ces deux possibilités et reconstruire déductivement le particulier, on a pu s'y essayer (ainsi O. Hamelin), on peut espérer qu'un jour on y arrivera (ainsi E. Goblot), mais, en fait, tout Panlogisme est un échec. Cependant, M. Rabeau retient de ces efforts de dialectique et de déduction synthétique la conviction que la trame de l'univers en forme la nature essentielle, et il peut affirmer que les lois constituent un tout attaché à la nature intime de

l'Être. Par conséquent, les faits sont intelligibles et non pas un ensemble d'images sans valeur de connaissance. Il ne lui reste plus qu'à chercher s'il y a des faits et où ils sont. — Nous ne pouvons le suivre dans l'examen qu'il tente des différentes catégories de faits : ce serait trop long ; qu'il suffise d'indiquer, par exemple, comment il rend au fait psychologique saisi dans l'expérience vécue des hommes qui s'analysent, une valeur et une unité qui étaient aussi bien contestée par l'atomisme associationniste que par la doctrine opposée de la pure continuité de la conscience.

En un mot, nous devons à M. G. Rabeau :

1° D'avoir tenu l'équilibre entre les conditions subjectives et les conditions objectives du connaître.

2° D'avoir saisi dans leurs principes et aboutissants communs les courants relativistes principaux.

3° D'avoir su opposer à la formule de Malebranche dont s'est armé l'idéalisme actuel : l'esprit, c'est ce qui a du mouvement pour aller toujours plus loin, la formule de saint Thomas : « *Numquam noster intellectus tot intelligit quin possit plura intelligere* », et d'avoir montré que la seconde, non moins claire et explicite que l'autre, s'appuie sur un réalisme qui n'exclut pas l'activité mentale.

Nous nous excusons d'avoir simplifié ce livre riche : notre simplification s'est exercée de deux façons :

De ce que nous avons retenu ici, nous n'avons donné qu'un schéma, et nous n'avons pas rappelé le tiers de l'ouvrage : une grande érudition, des vues substantielles sur tout, peut-être même un peu trop de richesse, amassée dans ces trois cents pages, — voilà ce dont notre exposé ne peut faire sentir qu'à peine la présence. Livre difficile à lire à cause de sa précision technique, mais utile par la solidité de la doctrine et le pouvoir de suggestion.

Georges Desgrippes,
Agrégé de philosophie.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Note sur les limites du spiritualisme bergsonien

L'appel sur lequel s'achevait *Carence de la Spiritualité* est demeuré sans réponse (1). Mais il me semble aujourd'hui qu'il serait entièrement déraisonnable de s'en étonner. Je ne fais pas seulement allusion ici aux limitations de fait, hélas ! toujours plus strictes qu'impose à l'auteur de *Matière et Mémoire* un état de santé déplorable. Je crois à présent que la structure même de sa philosophie exclut jusqu'à la possibilité d'une solution quant aux questions globales que je me permettais de poser. Cette philosophie s'est en effet développée comme une série d'enquêtes, liées entre elles assurément, mais portant sur des objets strictement déterminés. Mais des investigations concernant l'essence de la réalité spirituelle en elle-même et le sens de notre destinée pouvaient-elles s'engager sur un pareil terrain, dans le prolongement de ces recherches ? Je suis persuadé du contraire. Il aurait fallu s'orienter tout à fait autrement, suivant des dimensions entièrement nouvelles. Mais cette distinction de registre n'est sans doute pas recevable dans un tel monde de pensée. M. Bergson a sûrement conçu la possibilité d'enquêtes amorcées par les siennes, et qui permettraient de serrer toujours de plus près l'objet ultime de nos aspirations, de notre anxieuse curiosité. Il n'est pas contraire à l'esprit de sa philosophie d'admettre qu'*un jour* — lorsque la science du monde intérieur dont il a défini la méthode, je n'ose dire les

(1) Voir *Nouvelle Revue Française*, mars 1929, p. 375.

principes, aura suffisamment progressé, — l'homme pourra reconnaître s'il est ou non immortel.

C'est qu'en effet je ne crois pas me tromper, en avançant que sa psychologie, que la métaphysique même en laquelle elle se parachève, demeure un *naturalisme de la vie intérieure*. Dans une semblable perspective, de même qu'on peut penser sans absurdité que les générations à venir trouveront le moyen d'établir des communications interplanétaires, il n'est pas extravagant d'imaginer qu'elles résoudront empiriquement le problème de la mort. Mais c'est là, selon toute apparence, une illusion ; et je me sens personnellement d'autant plus tenu de la déceler que j'ai été plus près moi-même d'y succomber et que je reconnais encore en moi le germe tenace d'une telle espérance. Pourquoi est-ce nécessairement là une illusion? parce que la vie éternelle, de quelque façon que nous puissions la concevoir, ne saurait être assimilée à un objet de connaissance supposé inerte par rapport à l'intelligence qui l'appréhende. Il est tout à fait impossible d'admettre que ceux qui viendront après nous, de par les perfectionnements d'une certaine technique *quelle qu'elle puisse être* (et si intérieure qu'on la suppose), seront mieux placés pour saisir le sens de leur destinée. Ou du moins — et ceci me paraît capital — imaginer qu'il puisse en être ainsi, c'est du même coup destituer cette destinée de toute valeur spirituelle, c'est s'en faire une représentation purement matérialiste, c'est traiter la vie d'outre-tombe comme on traiterait l'existence prénatale, comme celle de l'embryon par exemple. C'est à mes yeux une évidence que, pour quiconque possède à quelque degré que ce soit le sens des valeurs religieuses, toute idée d'un progrès possible en un pareil domaine est à la fois absurde et sacrilège. Et cela parce que nous sommes ici sur un plan où il n'est plus question d'outillage. Là est peut-être le sens profond de la révérence que le christianisme n'a cessé de vouer aux humbles, aux simples d'esprit — révérence qui pour toute doctrine philosophique gravitant autour

de la connaissance pure, quelle qu'elle soit, sera toujours un scandale.

Je sais très bien que l'intuition telle que l'a définie M. Bergson peut fort bien n'être pas l'apanage des philosophes ; et même il y a de sérieuses raisons, de son point de vue même, de présumer en effet qu'elle se rencontre en des sphères spirituelles tout autres. Néanmoins sa métaphysique — et c'est tout naturel, puisque la durée en est le centre — demeure tournée vers l'avenir ; c'est à l'avenir qu'elle fait crédit, aux conquêtes que nous pouvons attendre de lui (1). Par là elle s'accorde sans doute avec un postulat fondamental de la conscience actuelle toute tendue vers l'idée de lendemains fabuleux où la technique humaine pourra tout ; mais en revanche elle se met en contradiction avec une exigence plus fondamentale, et qui celle-là n'est d'aucun temps, parce qu'elle est liée à la brièveté et au mystère même de notre destin terrestre, l'impatience d'une âme qui veut pénétrer *hic et nunc* le sens de l'épreuve incompréhensible dans laquelle elle se trouve jetée.

Cette urgence dramatique du problème spirituel, M. Bergson me paraît l'avoir profondément méconnue ; et voilà peut-être pourquoi l'analyse, chez lui si admirablement pénétrante, ne se poursuit jamais en méditation. Si extraordinairement sensible que soit sa pensée, si différente qu'elle apparaisse par là — c'est peut-être, au reste, une illusion — de celles des grands dialecticiens allemands par exemple, je dirais qu'elle n'a pas de regard. Et l'on n'aurait pas supposé que tant d'inhumanité pût s'allier à tant de délicatesse. La résonance tragique, si cons-

(1) Cf. *Énergie Spirituelle*, p. 83 : « Aujourd'hui... nous pouvons nous aventurer sans crainte dans le domaine à peine exploré des réalités psychologiques. Avançons-y avec une hardiesse prudente, déposons la mauvaise métaphysique qui gêne nos mouvements, et la science de l'esprit pourra donner des résultats qui dépasseront toutes nos espérances. »

tante chez un Nietzsche, malgré la faiblesse du système, fait ici défaut. Il faudra bien un jour chercher pourquoi.

Mais ce que je crois sentir obscurément dès à présent c'est que l'absence du sentiment de l'urgence et de l'actualité — incompatible peut-être avec une philosophie du devenir pur — est étroitement liée à la carence de l'exigence ontologique. Exigence ontologique : cet appétit est à tel point étranger à l'univers bergsonien qu'il me semble commettre une indiscrétion monstrueuse en évoquant ici semblable donnée. Pourtant la question fondamentale est là. Si, comme je le crois à la lueur d'une expérience qui a renouvelé le monde pour moi, l'exigence centrale en nous est non de créer, mais d'être, et de reconnaître, avec une ferveur toujours plus lucide, notre dépendance filiale envers Celui qui est seul et par qui nous sommes, il ne peut plus être question de trouver dans le Bergsonisme les clartés métaphysiques dernières.

Notre dette envers lui demeure immense ; il nous a soustraits à la puissance intimidatrice d'une *pseudo-ontologie* qui reposait sur des erreurs et des malentendus. Il nous a ouvert les chemins qui mènent à la libération ; mais sans doute pour accomplir la tâche qu'il nous a permis d'entreprendre faudra-t-il remonter plus haut, rétablir entre la pensée et l'être la connexion vitale et mystérieuse que l'idéalisme depuis près de quatre siècles a brisée, nous souvenir enfin que la priorité ontologique coïncide avec l'urgence vitale et que le sacré est au cœur de la métaphysique.

GABRIEL MARCEL.

Le « Jugement » de Renouvier sur Renan

Renan au Panthéon ?... Une telle apothéose, si galvaudée qu'elle ait été, ne pourrait évidemment obtenir l'assentiment d'un chrétien, pour qui la séduction littéraire de la *Vie de*

Jésus ne peut en excuser la pauvreté historique ni la malfaisance religieuse. N'aurait-elle pas cependant le suffrage d'hommes moins suspects que les politiciens? La philosophie « laïque » ne verrait-elle pas là la reconnaissance officielle d'une pensée et d'une œuvre où elle a puisé son inspiration?

Voici la réponse d'un contemporain, de Renouvier, point suspect, certes, de favoriser le catholicisme, et docteur de la pensée laïque. M. L. Foucher, l'auteur d'un remarquable travail sur « la première philosophie de Renouvier » (Paris, 1927) a recueilli à travers la très abondante production de ce philosophe, les opinions, le jugement, qu'il porta au jour le jour sur celui qui par tant de côtés eût dû lui être sympathique (1).

De fait, Renouvier fut d'abord sympathique aux premiers ouvrages de Renan. Mais dès 1863, dès le premier hommage à la philosophie scientiste de Berthelot, et avec la publication de la *Vie de Jésus*, Renouvier sentit et manifesta son opposition à l'endroit de Renan philosophe comme de Renan historien du Christ. La conception évolutionniste d'un cosmos éternel où s'absorbent tour à tour les espoirs et les destinées des individus répugne au philosophe de l'autonomie et de la pérennité de la personne humaine : son moralisme austère et sa gravité quasi-théologique se scandalisent des grâces sentimentales dont Renan orne la physionomie du Christ. Enjoliver la figure du révélateur, quelle faute de goût! Entre Renan et Renouvier, Jésus a été un signe de contradiction. Celui-ci Le « contemplait », cherchant en Lui avec angoisse une réponse au problème du mal et du salut, tandis que celui-là n'y trouve qu'une esthétique récréation pour ses goûts de peintre d'histoire. Une telle indifférence à la vérité morale, une telle incompréhension du sérieux de la vie et de sa destinée, heurte profondément l'auteur de la *Philosophie analytique de l'histoire*. « On peut dire que parti *a priori* du sérieux de la vie et du mépris de la frivolité, il [Renan] est arrivé *a posteriori* dans sa marche de penseur à l'opinion que le sérieux n'est au fond qu'une espèce du frivole, parce que les choses en elles-mêmes ne sont pas sérieuses. Tout se

(1) *A propos du transfert des cendres de Renan au Panthéon. Renan jugé par Renouvier*. Dans la *Revue des sc. phil. et théol.*, oct. 1929, pp. 618-635.

trouve, à la fin, avoir été inutile et indifférent, parce que tout passe ». M. Lanson traitera-t-il Renouvier de « frivole » ou de « partisan » pour dénoncer ainsi le dilettantisme de Renan ?

Cette infirmité, Renouvier en voit et en dénonce âprement l'effet dans l'opportunisme de Renan, infidèle à ses convictions démocratiques de 1848 et de 1851, prônant dans la célèbre préface des *Mélanges d'histoire et de voyages* (une des sources de la sociologie de M. Maurras) un régime autoritaire et une réforme réactionnaire de l'État. « Pauvre M. Renan ! En un temps d'effort et de travail comme celui où nous vivons, en présence des grandes aspirations des peuples, vers la fin de la révolution politique qui clôt l'ère des monarchies, au milieu de la révolution sociale qui change les rapports des travailleurs et des possesseurs d'instruments de travail, vous qui connaissez apparemment l'histoire des démocraties de l'antiquité et ce qu'elles ont fait de bon et de grand dans le monde, vous pensez que la démocratie moderne sera le triomphe de l'inaction et le règne de la mollesse ! » Au fond, c'est l'idée du droit et le sens de l'obligation morale qui sont, chez Renan, absents, évincés par un utilitarisme social, par une conception aristocratique de l'esprit, par un étrange sacrifice de la personne humaine, par une indifférence lamentable à la vérité et à la justice.

Hormis peut-être chez les historiens, Renan n'a trouvé un censeur aussi sévère que Renouvier, de qui l'austère et presque dramatique conscience philosophique se scandalisa, au sens exact du mot, du dilettantisme amusé de Renan en face des plus hauts objets de la pensée humaine. Sans doute aurait-il préféré voir au Panthéon un Jaurès, conquis, malgré ses servitudes politiques, à une idée et y croyant de tout son être.

M. C.

Sur une histoire de la morale

Une récente traduction a rajeuni pour les lecteurs français l'ouvrage de M. Westermarck (1), professeur de sociologie à

(1) Edward Westermarck. *L'origine et le développement des idées morales*. Édition française par Robert Godet, chez Payot, 1928-1929. 2 vol. in-8° de XVI-731 et 888 pp.

université de Londres et à l'académie d'Abo. Le livre repré-
ente un esprit apparenté avec notre école sociologique, —
ncore qu'un représentant de celle-ci ait jadis reproché à
auteur son imparfaite application de la méthode. Aussi bien,
'est-ce pas à ce titre que nous le signalons à nos lecteurs.
u'ils négligent, s'ils le veulent bien, les quatorze premiers
apitres : ainsi éviteront-ils le soin de comprendre premiè-
ement, ensuite de critiquer, ces pages à la fois laborieuses
fragiles. Pourquoi ces savants prétendent-ils à la philoso-
hie? Celle-ci demande une rigueur d'analyse, une puissance
abstraction et une absence de parti-pris qui peuvent ne
oint se rencontrer avec des dons d'érudition. Ceux-ci sont
belle part de M. W. Et le lecteur en trouvera le témoignage
ans les chapitres qui suivent les quatorze premiers — et
ont le nombre est encore assez copieux pour exciter son
avie. S'il veut bien alors prendre soin de redresser les me-
ues réflexions qu'inspire à l'auteur sa doctrine, il retirera
cette lecture un grand bénéfice. Il apprendra ce que beau-
oup ignorent : la morale telle qu'elle est. Les hommes n'ont
oint uniformément agi selon l'idée que nous avons de la
nduite humaine. Et s'il est indispensable de juger et corri-
r leur action selon les règles certaines d'une morale dûment
ndée, niera-t-on qu'il soit utile de connaître le tour réel
'ils ont donné à leur action? On n'en nie point l'utilité,
it; mais il demeure qu'un certain goût de ce qui doit être
nd malaisée à bien des gens, et des nôtres, la perception
tte de ce qui est. Rien n'est plus divers que les usages des
uples, rien n'est plus variable que les jugements des
mmes sur le bien ou sur le mal. Nous en sommes surpris?
ceptons du moins la chose et reconnaissons, sinon une
obilité sans limite que les faits ne dénoncent pas, du moins
jeu très large où se meuvent et les actes et les opinions.
tre morale n'en est point déconcertée. Elle reçoit sans
ute de cette information le bénéfice de jugements plus
constanciés et plus attentifs; elle n'en peut éprouver aucun
mmage foncier. Elle se fonde sur quelque chose que n'at-
nt pas l'observation sociologique. Elle s'autorise d'une
thode que ne dérange point la méthode positive. Par delà
ages et opinions, il demeure l'homme, défini selon
e nature qu'atteint l'investigation intellectuelle. Rien ne
évaudra jamais contre cette considération suprême. Et c'est

pourquoi notre morale n'a point peur. Elle est accueillante
toute recherche bien faite. Elle se garde bien d'ignorer le
découvertes des savants, dont la seule erreur, d'ailleurs for
compréhensible, est d'exiger de leur méthode des conclusion
qui la dépassent. Corrigeons les conclusions, convenons de
prémisses. L'érudition dense et ordonnée de M. W. n'est pa
une richesse que l'on puisse dédaigner. Elle mérite qu'on lis
l'ouvrage, et que l'on pardonne le malheureux essai doctrina
où ce praticien du document a cru pouvoir s'élever jusqu'
la philosophie.

A. R.

LA VIE SOCIALE

CHARLES JOURNET, Professeur à Fribourg. *Le monde païen.*

III. *Exemple d'une économie fondée sur l'idolâtrie.*
Divinisation des formes sociales successives.
La famille, première société divinisée.
Grandeurs de l'économie païenne.
Vices de l'économie païenne.
Le christianisme révolutionne l'économie antique.

IV. *Exemple d'une politique fondée sur l'idolâtrie.*
La cité antique. Droit civil, droit des gens.
L'empire romain : l'idolâtrie municipale, l'idolâtrie impériale.

LES PHILALÈTHES. *Leçons de la grève d'Halluin.*

On sait l'importance et les répercussions de cette grève. On sait aussi combien diversement a été appréciée la claire attitude de Mgr l'Évêque de Lille. Ne peut-on retirer quelques leçons de l'événement?

A. FAIDHERBE. *Le catholicisme lien social.*

Le monde païen

III. — Exemple d'une économie fondée sur l'idolatrie

1. *Divinisation des formes sociales successives*

S'il est une vérité dont l'antiquité gréco-romaine fut convaincue, c'est que l'homme est fait pour se mettre en société. Les institutions comme la famille ou la cité, à l'intérieur desquelles s'élabore, se conserve, se développe la vie, apparurent comme dignes des plus grands égards, et dans un âge où l'on se prosternait devant toutes les choses précellentes, les associations naturelles durent être de bonne heure un objet de culte. La société suprême ayant été successivement : la famille, le municipe, l'empire, le culte fut d'abord domestique, puis municipal, enfin impérial. C'était toujours le règne de l'idolâtrie, un moment corrodée par la philosophie et le scepticisme mais ensuite reviviscente, s'appliquant à diviniser des formes sociales changeantes et présidant ainsi à l'éclosion d'une Économie, puis d'une Politique païennes.

2. *La famille, première société divinisée*

La famille fut la société primitive et resta longtemps la société complète. C'est en elle que résidait le pouvoir législatif, exécutif, judiciaire. En elle s'élabora le premier droit, antérieur au droit de la cité, et qui plus tard subsista comme droit privé. Lorsque, en effet, la cité a commencé

d'écrire ses lois, « elle a trouvé le droit privé déjà établi, vivant, enraciné dans les mœurs, fort de l'adhésion universelle. Elle l'a accepté, ne pouvant pas faire autrement, et elle n'a osé le modifier qu'à la longue (1) ». La famille, avec sa branche aînée, les branches cadettes, les serviteurs, les clients, formait un petit État organisé, ayant son chef héréditaire, une « société qui se suffit (2) », et « c'est d'un nombre indéfini de sociétés de cette nature que la race aryenne paraît avoir été composée pendant une longue suite de siècles (3) ».

La famille fut donc la première société proposée en objet à l'idolâtrie. Les plus anciens documents des peuples aryens nous la montrent déjà émergée dans le monde divin, sous les espèces du culte des mânes et du foyer. Ce n'est pas au père que, dans la famille, appartient proprement l'autorité suprême. « Il y a dans chaque maison quelque chose qui est au-dessus du père lui-même : c'est la religion domestique, c'est ce Dieu que les Grecs appellent le foyer-maître, que les Latins nomment *Lar familiae Pater*. Cette divinité intérieure... voilà l'autorité la moins discutable (4) ».

La divinisation de la famille antique a fait à la fois sa grandeur et son iniquité.

3. *Grandeur de l'économie païenne*

Le mariage, dans l'antiquité, est plus qu'un rapport de sexes et qu'une affection passagère. Il est la cérémonie sacrée par laquelle une jeune fille est admise à l'adoration

(1) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 2e édition, p. 93.
(2) p. 126.
(3) p. 130.
(4) p. 93.

d'un nouveau foyer. Elle devra veiller à ce qu'il ne s'éteigne pas; ce sera la part de son sacerdoce; sans elle le culte domestique ne serait ni complet ni suffisant (1). L'initiation du mariage est un acte si grave qu'on ne le croit permis que pour une seule femme dans chaque maison. La religion exclut donc la polygamie et consacre l'unité du lien conjugal. Elle en consolide encore l'indissolubilité. Même quand la loi eut fourni des moyens pratiques de divorcer, le divorce religieux resta difficile à obtenir (2).

Si l'on regarde à la fin simplement naturelle du mariage, il faut dire qu'elle est d'abord d'assurer la continuation de l'espèce. Ce point fut affirmé nettement par les anciens. « On le voit bien par la formule sacramentelle qui était prononcée dans l'acte du mariage : *Ducere uxorem liberum quaerendorum causa,* disaient les Romains (3). »

On sait combien l'antiquité vénéra l'autorité paternelle. Le mot père eut d'abord le sens de seigneur, dominateur, roi. Le père approche du foyer, il en est le prêtre et l'héritier. Il relie les aïeux divinisés à la série des descendants dont le culte et les offrandes leur seront toujours indispensables. « Sur lui repose le culte domestique; il peut presque dire comme l'Hindou : C'est moi qui suis le dieu. Quand la mort viendra, il sera un être divin que les descendants invoqueront (4). »

L'idôlatrie des Aryens fonda chez eux la propriété privée. Chaque famille avait son dieu, puis ses ancêtres. Or le dieu du foyer voulait avoir une demeure fixe. « Maté-

(1) p. 107.
(2) p. 48.
(3) p. 52.
(4) p. 94.

iellement, il est difficile de transporter la pierre sur aquelle il brille ; religieusement, cela est plus difficile encore et n'est permis à l'homme que si la dure nécesssité e presse, si un ennemi le chasse ou si la terre ne peut pas e nourrir. Quand on pose le foyer, c'est avec la pensée et l'espérance qu'il restera toujours à cette même place (1) » tant que durera cette famille et que restera quelqu'un pour entretenir la flamme par le sacrifice. Quant aux ancêtres, aux mânes, ils résident dans le tombeau familial ; ils en ont pris possession, il est désormais défendu de les exproprier. « Voilà donc une part de sol qui, au nom de la religion, devient un objet de propriété perpétuelle pour chaque famille (2). » En vertu d'une double raison, « par le foyer inébranlable et la sépulture permanente, la famille a pris possession du sol ; la terre a été, en quelque sorte, imbue et pénétrée par la religion du foyer et des ancêtres. Ainsi l'homme des anciens âges fut dispensé de résoudre de trop difficiles problèmes. Sans discussion, sans travail, sans l'ombre d'une hésitation, il arriva d'un seul coup et par la vertu de ses seules croyances à la conception du droit de propriété, de ce droit d'où sort toute civilisation, puisque par lui l'homme améliore la terre et devient lui-même meilleur (3). »

4. *Vices de l'économie païenne*

Telle est, dans sa structure, l'économie de l'antiquité. Elle ne manque ni de force, ni de dignité. Tout y est sacré et divin. Mais précisément parce qu'elle confond l'Infini et le fini, l'Immuable et le changeant, le Créateur

(1) p. 64.
(2) p. 68.
(3) p. 70.

et la créature, elle va courber devant des institutions périssables ce qui ne doit céder que devant Dieu, et cacher sous les apparences de l'ordre, d'odieuses exigences. *Tantum religio potuit suadere malorum!* Mais Lucrèce n'a su voir, et bien mal, que cette moitié d'une vérité.

Si le mariage initie la jeune fille au culte d'un nouveau foyer, c'est après avoir exigé qu'elle renonce au culte paternel et au dieu de son enfance. La divinité, identifiée aux sociétés humaines, morcelée par elles, est tellement divisée contre elle-même que la jeune fille, pour se marier selon la religion, devra changer de religion.

Il est juste, comme nous l'avons dit, qu'au point de vue simplement naturel, la fin principale du mariage est d'assurer la continuation de l'espèce. Mais la fin secondaire, c'est-à-dire l'association pour le bonheur et les peines de la vie, est légitime et suffisante, en sorte que le mariage ne saurait être dissous pour la raison de stérilité. Or, la religion antique, qui avait divinisé la société familiale, en réclamait si impérieusement la continuation qu'elle n'hésitait pas, en de certaines circonstances, à fouler aux pieds les droits les plus sacrés des personnes et même les lois essentielles du mariage. En effet, si la femme était stérile, le divorce devenait un droit. « Il est même possible qu'il ait été une obligation. Dans l'Inde, la religion prescrivait que la femme stérile fût remplacée au bout de huit ans. Que le devoir fût le même en Grèce et à Rome, aucun texte formel ne le prouve. Pourtant Hérodote cite deux rois de Sparte qui furent contraints de répudier leurs femmes parce qu'elles étaient stériles. Pour ce qui est de Rome, on connaît assez l'histoire de Carvilius Ruga, dont le divorce est le premier que les annales romaines aient mentionné. « Carvilius Ruga, dit Aulu-Gelle, homme de « grande famille, se sépara de sa femme par le divorce « parce qu'il ne pouvait pas avoir d'elle des enfants. I

« l'aimait avec tendresse et n'avait qu'à se louer de sa « conduite. Mais il sacrifia son amour à la religion du ser- « ment, parce qu'il avait juré (dans la formule du mariage) « qu'il la prenait pour épouse afin d'avoir des enfants (1). » Si le mariage était stérile par le fait du mari, « il n'en fallait pas moins que la famille fût continuée. Alors un frère ou un parent du mari devait se substituer à lui, et la femme était tenue de se livrer à cet homme. L'enfant qui naissait de là était considéré comme le fils du mari, et continuait son culte. Telles étaient les règles des anciens Hindous ; nous les retrouvons dans les lois d'Athènes et dans celles de Sparte (2). »

Puisqu'en se mariant la fille abandonne le culte de son père pour adopter celui de son époux, elle n'est pas apte à continuer la religion paternelle. Le culte ne se transmet que de mâle en mâle. L'héritage suivra le culte et la fille ne pourra hériter. « Si un père n'avait qu'une fille, il pouvait adopter un fils et lui donner sa fille en mariage. Il pouvait encore instituer par testament un héritier qui épousait sa fille. Si le père d'une fille unique mourait sans avoir adopté ni testé, l'ancien droit voulait que son plus plus proche parent fût son héritier ; mais cet héritier avait l'obligation d'épouser la fille. C'est en vertu de ce principe que le mariage de l'oncle avec la nièce était autorisé et même exigé par la loi. Il y a plus : si cette fille se trouvait déjà mariée, elle devait quitter son mari pour épouser l'héritier de son père. L'héritier pouvait déjà être marié lui-même ; il devait divorcer pour épouser sa parente. Nous voyons ici combien le droit antique, pour s'être conformé à la religion, a méconnu la nature (3). »

(1) p. 52.
(2) p. 53.
(3) p. 82.

Le père, sans doute, était tout puissant dans la famille puisqu'il pouvait juger et mettre à mort sa femme et ses enfants. Cependant, en réalité, ce qui était divinisé ce n'était pas lui mais l'institution familiale dont il était l'esclave. La religion, en l'obligeant à continuer le culte des ancêtres et à leur susciter une indispensable postérité, lui imposait « autant d'obligations qu'elle lui conférait de droits » (1).

Au fond, toute l'économie primitive manifeste un écrasement de la personne humaine sous le poids de la société familiale. L'individu était contraint au mariage : le célibat, pour quelque raison qu'on le choisît, était une impiété et un malheur, « une impiété, parce que le célibataire mettait en péril le bonheur des mânes de sa famille ; un malheur, parce qu'il ne devait recevoir lui-même aucun culte après sa mort et ne devait pas connaître ce qui réjouit les mânes. C'était à la fois pour lui et pour ses ancêtres une sorte de damnation » (2). La propriété privée elle-même était une charge. Elle était fondée non point sur les simples exigences temporelles du bien commun qui peuvent autoriser qu'on s'en défasse, mais sur la religion qui enchaînait l'homme à la terre. « La propriété était tellement inhérente à la religion domestique qu'une famille ne pouvait pas plus renoncer à l'une qu'à l'autre. La maison et le champ étaient comme incorporés à elle, et elle ne pouvait ni les perdre ni s'en dessaisir » (3).

L'antiquité effaçait la personne devant la collectivité domestique. Le christianisme — l'on n'eut point à attendre l'hérésie ! — sut faire la famille pure et forte et la soumettre en même temps aux intérêts éternels de chaque membre. L'histoire des noms nous a laissé de cette révo-

(1) p. 103.
(2) p. 51.
(3) p. 73.

ution un signe remarquable. Elle a suivi une tout autre marche chez les anciens que dans les sociétés chrétiennes. « Au moyen âge, jusqu'au XII[e] siècle, le vrai nom était le nom de baptême ou nom individuel, et les noms patronymiques ne sont venus qu'assez tard comme noms de terre ou comme surnoms. Ce fut exactement le contraire chez les anciens. Or cette différence se rattache, si l'on y prend garde, à la différence des deux religions. Pour la vieille religion domestique, la famille était le vrai corps, le véritable être vivant, dont l'individu n'était qu'un membre inséparable : aussi le nom patronymique fut-il le premier en date et le premier en importance. La nouvelle religion, au contraire, reconnaissait à l'individu une vie propre, une liberté complète, une indépendance toute personnelle, et ne répugnait nullement à l'isoler de la famille : aussi le nom de baptême fut-il le premier et longtemps le seul nom (1). »

A l'intérieur, l'économie païenne résorbait donc les personnes humaines dans le bloc familial. A l'extérieur, elle divisait les familles en autant de groupes hostiles. « La religion de ces premiers âges était exclusivement domestique ; la morale l'était aussi. La religion ne disait pas à l'homme, en lui montrant un autre homme : Voilà ton frère. Elle lui disait : Voilà un étranger ; il ne peut pas participer aux actes religieux de ton foyer ; il ne peut pas approcher du tombeau de ta famille, il a d'autres dieux que toi et il ne peut pas s'unir à toi par une prière commune ; tes dieux repoussent son adoration et le regardent comme leur ennemi ; il est ton ennemi aussi. Dans cette religion du foyer, l'homme ne prie jamais la divinité en faveur des autres hommes, il ne l'invoque que pour soi et les siens (2). »

(1) p. 123.
(2) p. 104.

5. *Le christianisme révolutionne l'économie antique*

Ces indications que nous empruntons à Fustel de Cou-
langes donnent l'idée d'une des plus importantes et des
plus durables économies que les hommes aient fondées sur
l'idolâtrie. Comparé au système de l'union libre, le sys-
tème païen l'emporte par un sérieux, une grandeur, une
dignité incomparables. Mais il est profondément taré. La
raison antique elle-même l'a senti. Elle a souvent cherché
des subterfuges pour défendre les droits du sentiment
naturel contre les exigences inhumaines de la religion (1).

Mais il fallut vivre jusqu'à l'avènement du christianisme
pour voir disparaître, avec l'ancienne religion domesti-
que, toute l'économie qu'elle comportait, et pour enten-
dre proclamer les principes d'une économie nouvelle :
« Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au
Seigneur ; maris, aimez vos femmes comme le Christ a
aimé l'Église... Enfants, obéissez à vos parents dans le Sei-
gneur ; car cela est juste, et vous, pères, n'exaspérez pas
vos enfants... Serviteurs, obéissez à vos maîtres selon la
chair avec respect et crainte et dans la simplicité de votre
cœur, comme au Christ ; et vous, maîtres, agissez de même à
leur égard et laissez là les menaces sachant que leur Sei-
gneur et le vôtre est dans les cieux et qu'il ne fait pas
acception de personne » (Ephes., v et vi). Pour cette par-
tie annexe de l'économie qui concerne l'acquisition et la
répartition des biens, saint Paul encore veut en marquer
les principes premiers : « Celui qui ne veut pas travailler,
dit-il, qu'il ne mange pas » (II Thes., iii, 10), voilà donc
affirmé le titre fondamental à la possession personnelle
des richesses. Et voici maintenant la loi suprême qui doit
régler leur usage : « O frères, le temps est court..., il reste

(1) pp. 81, 134 note 2, p. 464.

lonc que ceux qui pleurent soient comme ne pleurant
)as, ceux qui sont heureux comme ne l'étant pas, ceux
[ui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent
lu monde comme n'en usant pas : car la figure de ce
nonde passe » (I Cor., VII, 29-31).

Mais cette révolution de l'économie ne devint possible
[ue lorsqu'eut brillé, sur la nuit de l'idolâtrie, la claire
'amille où nulle personne ne pouvait être sacrifiée, puis-
ue le plus faible de ses membres, l'Enfant profond, était
e Verbe, le Fils de Dieu, lequel apporterait au monde
es richesses si nouvelles que désormais la pauvreté tem-
)orelle pourrait être, jusqu'à la fin des siècles, béatifiée.

IV. — Exemple d'une politique fondée sur l'idolatrie

L'économie et la politique ne firent qu'une même chose
ant que la famille fut une société souveraine. Mais il fal-
ut les distinguer quand les familles s'assemblèrent. La
)ciété souveraine fut d'abord la cité (ce mot, depuis, a
ardé, chez les théologiens du moyen-âge, le sens de
)ciété parfaite que lui avaient donné les anciens philoso-
hes), puis l'empire.

1. *La cité antique*

La cité antique peut être considérée soit dans sa cons-
tution (droit civil), soit dans ses rapports avec les cités
trangères (droit des gens).

a) Le droit civil.

Si fortes qu'elles aient été, les familles antiques durent
nfin se reconnaître insuffisantes à donner aux hommes
i sécurité, l'aisance matérielle et surtout le développe-

ment moral. Elles s'agrégèrent alors en communautés plus vastes. La religion avait interdit aux familles de se fondre ; elle leur permit de participer à un culte commun. Ainsi se formèrent les groupes appelés phratries chez les Grecs et curies chez les Romains. Les phratries ou curies firent ensuite des tribus qui eurent chacune leur dieu. Enfin « plusieurs tribus purent s'associer entre elles, à la condition que le culte de chacune d'elles fût respecté. Le jour où cette alliance se fit, la cité exista (1) ». C'est ainsi que l'idolâtrie, pour remédier à l'insuffisance de ses divinités, imagina de les superposer. « En religion il subsista une multitude de petits cultes au-dessus desquels s'établit un culte commun ; en politique, une foule de petits gouvernements continuèrent à fonctionner, et au-dessus d'eux un gouvernement commun s'éleva (2). » En même temps que s'affirmait le culte municipal, la société politique devenait plus vigoureuse. Elle finit par jouer le premier rôle et par effacer la famille.

Toute la politique ancienne reposait sur le principe de l'idolâtrie, c'est-à-dire sur le principe de la confusion du divin et du créé. Montesquieu a dit que les Romains assujettissaient la religion à l'État. Le contraire, dit Fustel de Coulanges, est plus vrai. « A Rome, comme à Sparte et à Athènes, l'État était asservi à la religion... Cet État et cette religion étaient si complètement confondus ensemble qu'il était impossible, non seulement d'avoir l'idée d'un conflit entre eux, mais même de distinguer l'un de l'autre (3). » Ce mélange était alors « la loi fondamentale de la société humaine (4) ».

(1) p. 143.

(2) p. 144.

(3) p. 194. — « C'est au temps de Cicéron que l'on a commencé de croire que la religion était utile au gouvernement ; mais déjà la religion était morte dans les âmes », p. 257.

(4) p. 210.

Et sans doute, dans la mesure où l'on peut appeler divines les choses périssables, il est exact que tout dans la cité soit divin : son but, c'est-à-dire le règne temporel de la justice sociale, qui est voulu de Dieu ; son autorité, sans laquelle le but ne pourrait, même imparfaitement, être atteint ; ses lois, qui lorsqu'elles sont justes lient en conscience ; la piété patriotique qui est, comme la piété filiale, le respect des instruments par lesquels nous sont venus les dons de Dieu.

Mais la cité antique a dénaturé profondément ces vérités. Elle s'est confondue avec ses dieux ; ceux qui la gouvernent ne sont même pas désignés par les hommes (l'hérédité, l'élection, le tirage au sort ne font, dans la pensée des anciens, que manifester un choix des dieux) ; les lois elles-mêmes ont un caractère divin, on ne les abroge pas, on les récite superstitieusement : « Gaïus raconte l'histoire d'un homme dont un voisin avait coupé les vignes : le fait était constant ; il prononça la loi, mais la loi disait arbres, il prononça vignes ; il perdit son procès (1) » ; le patriotisme était la vertu suprême. « Tout ce que l'homme pouvait avoir de plus cher se confondait avec la patrie. En elle il trouvait son bien, sa sécurité, son droit, sa foi, son dieu (2). » Il faut l'aimer comme on aime une religion, « il faut l'aimer, comme Abraham aimait son Dieu, jusqu'à lui sacrifier son fils (3) ». L'exil sera non seulement l'éloignement de la terre natale, mais encore l'interdiction du culte ; il met l'homme hors de la religion.

Ainsi conçue, la cité devient le Moloch qui broiera les personnes humaines et les familles.

C'est une erreur singulière « d'avoir cru que dans les cités anciennes l'homme jouissait de la liberté. Il n'en avait même pas l'idée. Il ne croyait pas qu'il pût exister

(1) p. 225. — (2) p. 233. — (3) p. 234.

de droit vis-à-vis de la cité et de ses dieux (1) ». La religion et l'État, ensemble confondus, « formaient une puissance presque surhumaine à laquelle l'âme et le corps étaient également asservis (2) ».

Tout homme devait adopter la religion civile. « On pouvait haïr ou mépriser les dieux de la cité voisine ; quant aux divinités d'un caractère général et universel, comme Jupiter Céleste ou Cybèle ou Junon, on était libre d'y croire ou de n'y pas croire. Mais il ne fallait pas qu'on s'avisât de douter d'Athéné Poliade, ou d'Erechthée ou de Cécrops... Socrate fut mis à mort pour ce crime (3) ».

Il n'y avait pas de justice contre le bien général. « L'État n'avait pas seulement, comme dans nos sociétés modernes, un droit de justice à l'égard des citoyens. Il pouvait frapper sans qu'on fût coupable et par cela seul que son intérêt était en jeu. Aristide assurément n'avait commis aucun crime et n'en était même pas soupçonné ; mais la cité avait le droit de le chasser de son territoire par ce seul motif qu'Aristide avait acquis par ses vertus trop d'influence et qu'il pouvait devenir dangereux, s'il le voulait... La funeste maxime que le salut de l'État est la loi suprême, a été formulée par l'antiquité. On pensait que le droit, la justice, la morale, tout devait céder devant l'intérêt de la patrie (4) ». Les innocents pouvaient être occis : « L'État avait le droit de ne pas tolérer que ses citoyens fussent difformes ou contrefaits. En conséquence il ordonnait au père à qui naissait tel enfant, de le faire mourir. Cette loi se trouvait dans les anciens codes de Sparte et de Rome. Nous ne savons pas si elle existait à Athènes ; nous savons seulement qu'Aristote et Platon l'inscrivirent dans leurs législations idéales (5). »

(1) p. 269. — (2) p. 265. — (3) p. 268. — (4) p. 268. — (5) p. 266.

On voit ce que devenaient les droits de la famille sur la vie de l'enfant. L'éducation même était arrachée par l'État : « Les parents, dit Platon, ne doivent pas être libres d'envoyer ou de ne pas envoyer leurs enfants chez les maîtres que la cité a choisis ; car les enfants sont moins à leurs parents qu'à la cité (1). » Citons encore ces mots de Fustel de Coulanges : « Il y a dans l'histoire de Sparte un trait que Plutarque et Rousseau admiraient fort. Sparte venait d'éprouver une défaite à Leuctres et beaucoup de ses citoyens avaient péri. A cette nouvelle, les parents des morts durent se montrer en public avec un visage gai. La mère qui savait que son fils avait échappé au désastre et qu'elle allait le revoir, montrait de l'affliction et pleurait. Celle qui savait qu'elle ne reverrait pas son fils, témoignait de la joie et parcourait les temples en remerciant les dieux. Quelle était donc la puissance de l'État, qui ordonnait le renversement des sentiments naturels et qui était obéi ! (2) »

b) Le droit des gens

Si l'on passe aux rapports interpolitiques, on voit que dans chaque cité la loi ne protège que les citoyens, c'est-à-dire que les seuls hommes qui participent au culte de la cité. Elle ne vaut ni pour l'esclave ni pour l'étranger. L'étranger, domicilié dans une ville, ne pouvait ni y être propriétaire, ni y hériter, ni tester, ni faire un contrat d'aucune sorte, ni paraître devant les tribunaux ordinaires des citoyens. A Athènes, s'il se trouvait créancier d'un citoyen, il ne pouvait pas le poursuivre en justice pour le paiement de sa dette, la loi ne reconnaissait pas de contrat valable pour lui (3). »

Pour les différentes cités, leur première loi est l'isole-

(1) p. 267. — (2) p. 266. — (3) p. 226.

ment. « On a attribué l'incurable division des Grecs à la nature de leur pays et l'on a dit que les montagnes qui s'y croisent établissaient entre les hommes des lignes de démarcation naturelles. Mais il n'y avait pas de montagnes entre Thèbes et Platée, entre Argos et Sparte, entre Sybaris et Crotone. Il n'y en avait pas entre les villes du Latium, ni entre les douze cités de l'Étrurie. La nature physique a sans nul doute quelque action sur l'histoire des peuples, mais les croyances de l'homme en ont une bien plus puissante. Entre deux cités voisines il y avait quelque chose de plus infranchissable qu'une montagne.... c'était la barrière que chaque cité élevait entre l'étranger et ses dieux. Elle défendait à l'étranger d'entrer dans les temples de ses divinités poliades ; elle exigeait de ses divinités poliades de haïr et de combattre l'étranger. Pour ce motif les anciens n'ont pu établir ni même concevoir aucune autre organisation sociale que la cité (1). »

Les alliances que formaient les cités menacées par un danger commun n'étaient jamais que momentanées. Pour les amphictyonies, ou confédérations d'États, par lesquelles les Grecs essayèrent de dépasser le régime municipal, elles eurent peu d'action politique. Elles n'empêchaient pas leurs membres de se faire la guerre. Au début, « leurs attributions régulières consistaient non à délibérer sur des intérêts, mais à honorer les dieux, à accomplir les cérémonies, à maintenir la trêve sacrée pendant les fêtes, et si les *théories* s'érigeaient en tribunal et infligeaient une peine à l'une des villes de l'association, ce n'était que parce que cette ville avait manqué à quelque devoir religieux ou parce qu'elle avait usurpé quelque terre consacrée à la divinité (2) ».

En temps de guerre chaque armée emmène avec elle

(1) p. 238. — (2) p. 251.

es dieux. « On se bat des deux côtés avec cet acharne-
ient sauvage que donne la pensée qu'on a des dieux pour
oi et qu'on combat contre des dieux étrangers. Pas de
ierci pour l'ennemi... Il ne peut y avoir aucune règle
ıpérieure qui tempère le désir de tuer ; il est permis d'é-
orger les prisonniers, d'achever les blessés (1). »

En dehors même de la bataille, nul devoir de loyauté
e lie. « Mucius Scaevola et tous les Romains ont cru
u'il était beau d'assassiner un ennemi. Le consul Marcius
e vantait publiquement d'avoir trompé le roi de Macé-
oine. Paul-Émile vendit comme esclaves cent mille Épi-
ɔtes qui s'étaient remis volontairement entre ses mains.
e Lacédémonien Phébidas, en pleine paix, s'était emparé
e la citadelle des Thébains. On interrogeait Agésilas sur
justice de cette action : « Examinez seulement si elle
est utile, dit le roi ; car dès qu'une action est utile à la
patrie, il est beau de la faire ». Voilà le droit des gens
es cités anciennes (2). »

Le vainqueur ne connaissait pas de lois : « Après la
rise de Platée, les hommes furent égorgés, les femmes
endues, et personne n'accusa les vainqueurs d'avoir violé
droit (3). » On faisait la guerre non seulement aux sol-
ats mais à la population tout entière, aux bestiaux, aux
ıamps, aux semis. « Une guerre pouvait faire disparaître
'un seul coup le nom et la race de tout un peuple et
ansformer une contrée fertile en un désert. C'est en
ertu de ce droit de la guerre que Rome a étendu la soli-
ıde autour d'elle ; du territoire où les Volsques avaient
ingt-trois cités, elle a fait les marais pontins ; les cin-
uante-trois villes du Latium ont disparu ; dans le Sam-
ium on put longtemps reconnaître les lieux où les armées

(1) p. 242. — (2) p. 243. — (3) ibid.

romaines avaient passé, moins aux vestiges de leurs camps qu'à la solitude qui régnait aux environs (1). » Si les vaincus n'étaient pas exterminés, leur cité pouvait être supprimée. Alors le culte cessait ; avec lui cessaient les lois, le droit civil, la famille, la propriété ; tout passait aux mains du vainqueur, les dieux, les hommes et les choses.

2. *L'Empire romain*

a) L'idolâtrie municipale

La religion municipale était partout florissante quand les agrandissements de Rome commencèrent. La conquête romaine respecta les lois de l'idolâtrie. Elle fit la conquête, par une religion municipale, de toutes les autres. La religion et la politique restèrent absolument confondues.

En faisant de chaque cité un absolu, l'idolâtrie les tenait toutes isolées. Rome sut conserver, entre les peuples vaincus qu'elle ne voulut point exterminer, ces divisions religieuses. Il est vrai que les mêmes principes empêchèrent que ces peuples fussent incorporés au peuple romain. Ils étaient sous la domination romaine (*imperium romanum*), leur territoire appartenait à Rome (*ager publicus*), mais ils n'entraient point eux-mêmes dans la cité romaine (*civitas romana*). Que fit Rome ? La religion lui défendait de communiquer ses dieux, ses institutions, ses lois ; elle ne lui interdisait pas d'ajouter de nouveaux dieux aux anciens. Rome s'empara des dieux vaincus ; elle y gagnait de précieux privilèges : droit de présider les cultes, droit de mariage. Privés de leurs dieux, et par le fait même de leurs lois et de leurs institutions, les peuples soumis avaient le sort que l'ancien droit municipal réservait aux étran-

(1) p. 244.

gers et aux ennemis : ils ne retenaient légalement ni la puissance maritale, ni l'autorité paternelle, ni la propriété du sol. « *L'imperium romanum* présenta, surtout sous le régime républicain et sénatorial, ce singulier spectacle : une seule cité restait debout et conservait des institutions et un droit ; tout le reste, c'est-à-dire quatre-vingts millions d'âmes, ou n'avait plus aucune espèce de lois, ou du moins n'en avait pas qui fussent reconnues par la cité maîtresse. Le monde alors n'était pas précisément un chaos ; mais la force, l'arbitraire, la convention, à défaut des lois et des principes, soutenaient seuls la société (1). »

Il fallut attendre les temps de Caracalla pour voir entrer légalement, dans la cité romaine, tous les peuples soumis. Alors le plus résistant des régimes municipaux, devenu intolérable à une multitude innombrable, acheva de s'effondrer et de céder la place à une conception nouvelle de la société souveraine, l'Empire romain (2).

b) Sa chute

La chute du régime municipal avait été extrêmement facilitée par le progrès de la philosophie grecque qui représenta d'abord, bien plutôt qu'un rationalisme et qu'un scepticisme genre « siècle des lumières », l'authentique revanche de la droite raison contre les aberrations de l'idolâtrie.

La cité divine avait été « la seule force vive ; rien au-dessus, rien au-dessous ; ni unité nationale, ni liberté individuelle » (3).

La philosophie travailla à faire sauter ce cadre dans les deux directions.

(1) p. 446.

(2) Fustel de Coulanges nomme parfois *nation* (pp. 441 et 447) cette nouvelle forme de la société parfaite.

(3) p. 415.

En dessus, en découvrant une langue où la pensée de la transcendance et de l'immensité divines essaie de s'exprimer. Dégager Dieu de la cité, c'est en effet renverser la base de la politique antique. Pythagore, ayant la conception vague de l'Être suprême, dédaigna les cultes locaux et en même temps les vieux modes de gouvernement (1). Anaxagore, qui pensait à une intelligence ordonnatrice du monde, ne pouvait croire aux dieux du prytanée et refusait d'être magistrat ; les Athéniens décidèrent sa mort. Quant à Socrate, « en vain prenait-il soin d'assister à toutes les fêtes et de prendre part aux sacrifices ; ses croyances et ses paroles démentaient sa conduite. Il fondait une religion nouvelle, qui était le contraire de la religion de la cité. On l'accusa avec vérité de ne pas adorer les dieux que l'État adorait. On le fit périr pour avoir attaqué les coutumes et les croyances des ancêtres, ou, comme on disait, pour avoir corrompu la génération présente » (2).

En dessous, en osant proclamer le droit naturel et l'intangibilité de la personne humaine. « C'est de la Grèce du IV^e^ siècle qu'est sorti ce robuste individualisme qui seul pouvait mettre sur la voie d'une religion universelle. L'idée que la justice est absolue, qu'elle a sa règle en dehors

(1) p. 418.

(2) p. 420. — « Aristote recommandait à Alexandre de gouverner les Grecs en chef, les Barbares en maître, et il n'avait sûrement ni prévu, ni désiré cette fusion des races qu'inaugura le génie du jeune héros, recommandant à ses généraux de tenir pour patrie le monde habité, tous les bons appartenant à la même race, les mauvais seuls étant vraiment des étrangers. Déjà Antisthène avait hasardé ces vues cosmopolites ; Zénon les reprit à son compte, à un moment où il leur était possible de prévaloir. Rarement, dans l'histoire du monde, l'harmonie fut plus vite sentie entre une doctrine et une situation politique et sociale ». M.-J. Lagrange, O.P., *Revue Thomiste*, 1928, p. 61.

et au-dessus des institutions de la cité, que l'individu doit la poursuivre pour elle-même, cette idée vient de Socrate ou du moins de Platon (1). »

Pendant que les armées romaines et la philosophie grecque rompaient les barrières municipales, les cultes orientaux, profitant d'un état de fait, se répandaient hors des cités et sans grands frais faisaient ainsi figure de religions universelles.

c) L'idolâtrie impériale

Mais il faut souligner ici que ni la conquête romaine, ni les religions orientales, ni même la philosophie grecque, n'ont réussi à extirper du monde antique l'idolâtrie. Elles n'ont fait qu'en changer les manifestations.

Après une crise de libre-pensée, la philosophie, celle des stoïciens comme celle des néo-platoniciens, finit dans le panthéisme, lequel n'est que la forme universalisée de l'idolâtrie. Ce panthéisme idolâtrique est le principe qui inspire aux stoïciens leur proclamation de l'homme citoyen du monde et leur espérance d'une cité universelle. Dieu n'est dans leur doctrine que l'âme du monde émané de lui, l'esprit répandu avec une égale intensité dans les choses grandes ou petites, l'immuable enchaînement des causes. Quand aux néo-platoniciens, on connaît l'hymne de Julien l'Apostat à Mithra le Roi-Soleil, engendré de toute éternité autour de la substance féconde du bien, immuable en son essence, source des dieux qui peuplent le ciel et des êtres terrestres ; on connaît encore la lettre où il reproche aux chrétiens d'Alexandrie de n'avoir pas « le courage d'adorer » un dieu si évident (2).

Au moment où la philosophie rejoignait le panthéisme, l'Occident, à la faveur des religions étrangères, trouvait

(1) M.-J. Lagrange, O.P., *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 122.
(2) *Lettre* LI,

dans la divinisation des Césars, le principe suprême d'une politique nouvelle. On doit certes louer le sens juridique des Romains — et il a préparé pour l'Église de loyaux instruments —, mais sans oublier à quelle conception du droit des gens pouvait conduire, si le christianisme ne l'avait vaincue à temps, la religion impériale qu'ils consentaient à recevoir de l'Orient.

Il est assez clair que le monde ne sortait pas de l'idolâtrie. D'abord domestique, puis municipale, elle devenait impériale.

C'est contre cette dernière forme que le christianisme dut engager une bataille comme l'histoire n'en avait jamais connues. « Au V^e^ siècle avant notre ère, le christianisme se serait heurté à chaque pas aux remparts des petites cités ; la soumission d'une ville au joug du Christ aurait été pour la voisine une raison d'expulser les chrétiens ; les succès les plus brillants n'auraient eu qu'un retentissement très limité. Dans l'empire la bonne nouvelle passait librement et pouvait espérer de gagner le monde méditerranéen en une seule bataille. Mais aussi il suffisait d'un mot pour que la même police, partout active, lui déclarât une guerre sans merci. Il avait plu à Dieu que le théâtre fût plus grandiose, mais non que la victoire fût moins chèrement achetée. Or le plus grand adversaire, ce fut le pouvoir impérial, la religion de César (1). »

CONCLUSION : LE MONDE PAÏEN

1. *Le rayonnement de l'idolâtrie*

« Nous avons fait l'histoire d'une croyance, dit en terminant son livre Fustel de Coulanges. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société

(1) M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 124.

traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face. » Cette croyance a été l'idolâtrie, manifestation tangible de l'infidélité païenne. Elle a hanté le monde antique. Elle l'a constamment dominé ; elle l'a gouverné de très haut, l'a pénétré très profondément ; elle lui a donné son caractère absolument original.

En pesant sur la civilisation, l'idolâtrie allait agir à la façon de ces alcools qui stimulent l'organisme, mais l'intoxiquent et le désagrègent. Des trois grandes activités naturelles de civilisation, la *vie spéculative*, la *vie morale*, la *vie artistique*, les deux premières, qui mettent les hommes sur le chemin au bout duquel ils rencontrent leur Créateur, furent profondément déviées.

L'effort *rationnel* de la Grèce pour retrouver, en quelques sages et pour peu de temps, les suprêmes énoncés de l'intelligence spéculative sur Dieu, l'âme et le monde, est exceptionnel, inouï. Dans l'Inde, où des drames intellectuels identiques se déroulèrent, il fallut attendre la philosophie Yoga de Patanjali (vers 140 avant J.-C.) et peut-être le védantisme de Madhva (au XIII[e] siècle de notre ère) pour entendre affirmer à la fois, et de nouveau par quelques sages et pour peu de temps, la transcendance de Dieu et sa présence intime dans l'univers (1).

La *morale* privée dut connaître, dans son expression officielle, les mêmes vicissitudes. Pour la morale économique et la morale politique, nous avons vu, avec un peu de détail, ce qu'elles était devenues dans les races humaines les mieux douées.

Quant à l'*art*, ce qui l'a sauvé, c'est qu'il ne fut pas adoré. Il ne fut jamais, aux grandes époques du moins, une fin en soi. Son ambition suprême ne fut alors que de ser-

(1) René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, pp. 157 et 108.

vir, et de magnifier la politique ou la religion. Cette humilité lui valut la force, la santé, la vie. Il reste néanmoins qu'on croit sentir passer, sur bien des œuvres antiques, on ne sait quelle influence étrange, parfois troublante et satanique — et aussi le funeste vertige de l'« adoration du fini ». Elles nous viennent de temps où n'avait pas brillé la douce illumination de la nuit de Noël et qui n'avaient pas encore été réconciliés par le Sang qui coulerait un jour de la Croix.

2. *Les responsabilités*

L'idolâtrie est une faute, inférieure de sa nature à l'apostasie moderne, mais quand même odieuse. Les païens qui l'ont commise sont, dit saint Paul, inexcusables (1). Le mystère est que, sans devenir fatale et sans cesser d'être une faute, l'idolâtrie était devenue la loi collective d'un monde. Les premiers hommes qui y succombèrent prirent, en économie et en politique, une série de mesures où ne seraient à l'aise que ceux qui les auraient préalablement imités. Ils étendirent ainsi sur la vie un réseau maudit, immense, progressif, contre lequel chaque âme particulière avait à se débattre, ne possédant comme meilleur secours que la lumière de la raison, et cette lumière surnaturelle, plus intime, plus douce, plus efficace, que lui offrait Celui qui éclaire chacun d'entre les hommes, et qui veut que tous soient sauvés. Boudaloue a parlé quelque part de ces péchés, propagés à travers l'espace et le temps sous la forme d'une constante invitation au mal adressée aux multitudes, qu'il appelle des espèces de péché originel et dont le nom théologique est péchés de scandale (2).

(1) Cf. aussi : « Pendant que Paul les attendait à Athènes (Silas et Timothée), il sentait en son âme une vive indignation au spectacle de cette ville pleine d'idoles » (Actes, XVII, 16).

(2) « Mais les péchés, me direz-vous, sont personnels ; et Dieu,

Et la théologie enseigne (1) que ce sera le rôle premier du jugement général d'examiner l'homme non seulement en tant que personne privée répondant pour elle-même, mais en tant que partie de ce genre humain dont il accroît le patrimoine de lumière ou de ténèbre, et de faire apparaître à tous les yeux les plus lointaines conséquences sociales de nos bonnes ou de nos mauvaises actions.

quoique redoutable dans ses jugements, semble nous rassurer par ses promesses, lorsqu'il nous dit dans l'Écriture, que l'âme qui péchera est la seule qui mourra : *Anima quae peccaverit, ipsa morietur* (Ezech., xviii), c'est-à-dire que chacun péchera pour soi, que le fils ne répondra point de l'iniquité de son père, ni le père de l'iniquité de son fils : *Filius non portabit iniquitatem patris* (Ezech., xviii); que quand il faudra comparaître devant le souverain tribunal, chacun portera son propre fardeau, et non celui d'un autre : *Unusquisque onus suum portabit* (Gal., vi). J'en conviens, et je sais que ce sont là autant d'oracles contenus dans la loi divine, et qui, suivant l'ordre de la justice, se vérifieront à l'égard de tous les autres péchés; mais exceptez-en le scandale : pourquoi ? parce que le scandale n'est pas un péché purement personnel, mais comme une espèce de péché originel qui, se communiquant et se répandant, infecte l'âme, non seulement de son propre venin et de sa propre malice, mais de la malice encore de ceux à qui il s'étend et sur qui il se répand. Exceptez, dis-je, de ces règles, l'homme scandaleux qui, péchant et pour soi et pour autrui, doit être jugé aussi bien pour autrui que pour soi-même; et la raison en est bien naturelle. Car si, selon la loi de Dieu, celui qui pèche doit mourir, beaucoup plus, dit saint Chrysostome, celui qui fait pécher, celui qui incite au péché, celui qui conseille le péché, celui qui donne l'exemple du péché, celui qui fournit le moyen et les occasions du péché : tout cela, en quoi consiste le scandale, étant sans contredit plus punissable et plus digne de mort que le péché même. Il est donc vrai que chacun portera son propre fardeau; mais pour vous, pécheur par qui le scandale arrive, avec votre propre fardeau vous porterez encore celui des autres; et quoique les autres dont vous porterez l'iniquité n'en soient pas plus déchargés, ni justifiés, c'est le fardeau de l'iniquité d'autrui qui achèvera de vous accabler ». *Sermon sur le scandale*, premier avent prêché devant le roi.

(1) *Supplem. Summ. Theol.*, qu. 88, a. 1.

3. *La domination des ténèbres*

Que l'idolâtrie soit le principe animateur d'un monde, cela tient donc immédiatement au libre consentement de certaines volontés humaines. Mais cela n'exclut pas que ces volontés aient pu entendre et accueillir l'appel des anges de perversion. Le démon, sans doute, ne peut forcer la volonté libre. Elle reste pour lui un monde clos. Tout son art de séduire consiste à dérouler dans l'imagination la prestigieuse fantasmagorie des illusions et à souffler sur le foyer des passions sensibles (1). Au milieu de ces évocations, de ces charmes, de ces tempêtes, nous pouvons dire : *non*. Notre consentement nous appartient et rien, dans le monde visible ou dans le monde invisible, ne nous le ravira. Il reste que les suggestions du démon seront au principe d'une foule de nos défaillances volontaires, et que, lors même que nous succombons au seul assaut de nos passions, nous entrons dans ses desseins. C'est lui qui a levé sur le monde l'étendard de rébellion, c'est derrière lui qu'en péchant nous nous rangeons, que nous péchions à son instigation ou de notre propre initiative (2). Et c'est pourquoi Lucifer est le Roi des hommes séduits.

Dieu est le Seigneur de tout l'univers. Il appelle les hommes à son royaume, il veut les élever à des destinées proprement surhumaines. Mais les voyant si faibles, si accessibles aux choses sensibles et comme emprisonnés dans l'univers des apparences, il s'est fait chair. Dans l'unité de sa personne, le Fils de Dieu a soudé les deux natures, la nature divine et la nature humaine. Celui qui vint chez les hommes et dont ils ont vu la gloire, c'était

(1) Ia IIae, qu. 80, a. 1 et 2.
(2) IIIa, qu. 8, a. 7, ad 2.

le Fils unique, consubstantiel au Père selon sa nature divine, consubstantiel à nous selon sa nature humaine. Cette nature humaine, subsistant dans une personne divine et si proche du foyer divin, fut emplie de la grâce et de la vérité qui allaient se répandre à profusion sur le monde. Le Christ, selon sa nature humaine, est Principe de vie pour tous les hommes. En ceux qui ne lui ferment pas obstinément la porte de leur âme, il agit de deux manières : extérieurement, en manifestant les choses à croire et les choses à faire ; intérieurement, en pénétrant dans les cœurs par les influences de la grâce. Il était donc le Roi de l'intelligence spéculative et pratique ; il était encore l'organe de la Divinité pour communiquer les impulsions et les illuminations de la grâce. En quittant, au jour de l'Ascension, les ombres où nous vivons, il y a laissé, dans une collectivité qui durera jusqu'à la fin des siècles, un pouvoir juridictionnel, pour qu'il y eût une voix précise chez les hommes qui continuât d'indiquer les choses à croire et les choses à faire, et un pouvoir surnaturel, pour faire dériver en chaque âme individuelle les impressions secrètes des grâces intérieures. Le monde est à l'Église, mais l'Église est au Christ, et le Christ est à Dieu. Voilà les lois divines suivant lesquelles la création doit s'acheminer vers ses destinées.

Mais Satan a contrefait la divine Économie, et, dans l'Apocalypse, saint Jean nous a découvert ses machinations. Le grand Dragon, le Serpent ancien, vaincu par Michel et ses anges, s'est rabattu sur la terre pour essayer de la séduire. Pour sauver les hommes, Dieu s'était fait visible, il était devenu l'Agneau qui ôte le péché du monde ; pour perdre les hommes Satan, l'ange invisible, se fera visible à son tour. Sa personnalité est finie, elle est juste à sa mesure, elle ne peut déborder sur une autre nature créée, elle est incommuniquable ; Satan ne pourra

donc imiter le Fils de Dieu en s'unissant personnellement à une nature humaine. Mais il entreprendra de s'attacher les hommes par la seule persuasion. Il y réussira. Contre l'Agneau et contre la Fiancée de l'Agneau, la Femme lumineuse entourée d'astres, l'Église, il rangera la Bête de la mer qui surgit à l'occident et qui symbolise la tyrannie des pouvoirs politiques, et la Bête de la terre qui monte de l'Asie, à l'orient, et qui symbolise les perversions de l'esprit. La seconde Bête prend des airs d'agneau pour mieux tromper les hommes, pour les engager à se prosterner devant la Bête impériale et devant le Dragon, qui lui donne de régner.

Que l'on consulte l'histoire, l'on verra en effet que tous les courants spirituels de l'Orient ont conspiré, aux premiers siècles, à pousser les masses vers le trône des Césars divinisés. Mais, quelqu'un l'a récemment remarqué, au moment précis où saint Jean écrit l'Apocalypse, le culte impérial n'est ni généralisé, ni politiquement obligatoire, car les croyances religieuses et philosophiques ne sont pas encore en mesure d'élever universellement les empereurs au rang des dieux (1). Cette universelle apothéose, que l'Apôtre connaît dans une lumière prophétique, ne com-

(1) « Les conditions du culte impérial, sous le règne de Domitien, étaient bien loin de répondre à la description donnée par saint Jean; il n'y avait pas encore de Deuxième Bête, ou du moins elle ne s'était pas déjà alliée avec la première.

« A la fin du second siècle, et plus tard, sous Dèce, sous Dioclétien, il n'en va plus ainsi. Le culte impérial en est venu à résumer tout le système religieux de l'Empire romain; ses exigences servent de pierre de touche pour reconnaître si oui ou non un accusé est hors de la loi de l'Empire, blasphémateur de la religion officielle, digne de mort; au fort des crises persécutrices, on ne peut plus guère « ni acheter ni vendre sans avoir l'empreinte de la Bête ».

« C'est que des faits nouveaux s'étaient produits : la philosophie s'était mise au service des religions mystiques, et celles-ci, syncrétisées sous l'influence du mithraïsme et des cultes solaires, avaient

mencera à s'accomplir qu'un siècle plus tard sous les règnes de Dèce et Dioclétien.

En instruisant les premières générations chrétiennes des ruses, des calculs et de tout l'enchaînement des desseins de Satan, le Voyant de Patmos déchirait les voiles du monde antique et, sous l'organisation romaine à laquelle, pour autant qu'elle détenait les valeurs politiques authentiques, il fallait, comme l'avait demandé saint Paul, obéir, il montrait de hideuses puissances qui se tenaient blotties pour en inspirer les conseils et pour en régir les démarches.

Mais le regard du Prophète s'enfonçait plus avant dans l'avenir. La puissance politique de Rome et le prestige des religions d'Asie ne pouvaient représenter, il le marquait suffisamment, que les premiers avatars de la Bête de la mer et de la Bête de la terre. Sous d'autres formes analogues, les deux Bêtes, instruments du Serpent ancien, Séducteur de toute la terre et Prince de ce monde, s'acharneront contre la Ville sainte, contre l'Église, pendant quarante-deux mois (1), c'est-à-dire jusqu'au jour où paraîtra le Verbe de Dieu, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, qui les liera et les jettera vivantes à l'étang de feu (Apoc., XIX, 11-21).

Genève. CHARLES JOURNET.

définitivement déifié l'empereur vivant, comme tel, quel qu'il fût...

« Saint Jean, dans l'Apocalypse, a décrit un état qui, bien qu'en germe de son temps, ne s'est réalisé que plus d'un siècle après lui. La première Bête était née au plus tard sous Néron; mais la deuxième ne naquit véritablement qu'entre le II^e^ et le III^e^ siècle. C'est au moins une intuition de l'avenir extraordinairement juste, que d'avoir ainsi fixé longtemps à l'avance le caractère que prendrait la lutte contre le Dragon; mais pour nous, croyants, c'est une *prophétie* absolument caractérisée. » E.-B. Allo, O. P., *Commentaire sur l'Apocalypse*, pp. 207 à 209.

(1) *Ibid.*, pp. 142 à 146.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Leçons de la grève d'Halluin

La lettre adressée à Mgr Liénart, évêque de Lille, par la Sacrée Congrégation du Concile et dont le texte a été publié dans les *Documents* (1) se présente comme une décision d'espèce et un document de jurisprudence; la remarque en a déjà été faite. Elle est une réponse à une plainte, rendue après enquête et après délibération : elle a donc tous les caractères d'un jugement. Elle en possède la précision, la force et l'autorité.

Les enseignements de Rome en matière sociale avaient pris souvent le ton d'exposés de doctrine, d'allure dogmatique. Mais la doctrine ne pénètre pas dans les faits par le seul effet de sa proclamation. Rien n'est plus banal que de relever cette contradiction, même chez les meilleurs, entre les actes et la pensée. Faire entrer la doctrine dans la vie et l'engrener dans le réel, voilà le rôle des actes juridiques, règlements généraux ou plus encore décisions de jurisprudence. Le document dont nous venons de parler prend donc à cet égard une signification toute particulière : il atteste que les questions sont maintenant posées avec une suffisante clarté et assez de précision pour que des organes juridictionnels fassent application des enseignements doctrinaux à des cas pratiques et rendent des décisions d'espèce. On sait toute la valeur de la jurisprudence pour former les mœurs, créer les habitudes, orienter les activités.

Mais il n'y a pas que les décisions des autorités judi-

(1) *Documents de la Vie Intellectuelle*, n° 1, p. 80.

iaires qui aident ainsi la doctrine à pénétrer dans les ıœurs ; les actes de l'autorité de gouvernement, eux aussi, ont puissants ; ils fournissent des exemples de la manière ont il faut interpréter la doctrine et la traduire dans le ours de la vie réelle. Il n'est peut-être pas inutile à cet gard de marquer comment s'y est pris le destinataire de ı lettre du cardinal Sbarretti pour aider, il y a quelques ıois, au rétablissement des relations entre le syndicat atronal du textile et les syndicats libres de la région 'Halluin. Ce peut être une bonne illustration de ce grand : précieux document.

*
* *

Ces relations avaient été brisées. Peu importe à notre ctuel dessein de savoir comment et pourquoi. En fait :s dirigeants des syndicats libres n'étaient plus reçus epuis plusieurs années, leurs lettres demeuraient sans ponse.

La grève d'Halluin se traînait. On avait espéré un ins-nt et l'on avait annoncé que la rentrée des ouvriers lait se faire en masse le lundi 28 janvier. Mais au der-er moment la publication d'un nouveau règlement des nditions de travail, édité sous le couvert de l'Union ıtronale d'Halluin, avait tout compromis. Les ouvriers avaient vu des atteintes au droit syndical, des modifica-ons inattendues et unilatérales aux usages locaux. Mal-é les privations, chaque jour plus lourdes en cette fin hiver qui fut marquée par une recrudescence mordante ı froid, les ouvriers s'abstinrent de reprendre le travail.

Les syndicats chrétiens émirent alors une proposition arbitrage transmise au Préfet du Nord en lui demandant : s'interposer pour la faire aboutir. Le texte en fut ıblié dans les journaux du 2 février. Cette démarche n'ob-ıt pas de résultat. Interrogé par les syndicats libres, . Jean Lerolle, député de Paris, avocat à la cour d'ap-l, dont on connaît la compétence en matière de législa-

tion sociale, rédigea une consultation où il comparait la législation en vigueur le texte du règlement incrimine Sur plus d'un point la contradiction apparaissait évidente

Voyant la grève ainsi rebondir sur des questions nou velles, les syndicats chrétiens ouvraient une souscriptio destinée à leur permettre de soulager leurs adhérents Dès la deuxième liste (21 février) apparaissait la souscrip tion de Mgr l'Évêque de Lille : mille francs, avec cett explication : « En faveur de ceux qui ont manifesté leu « esprit chrétien en demandant l'arbitrage, et pour veni « en aide à leur détresse. »

C'était le geste de la charité, miséricordieuse et bonn allant au secours de toutes les misères. La *Semaine rel gieuse* de Lille le commentait, le 1er mars, par une not signée de l'évêque lui-même et en soulignait la doubl signification : pitié pour ceux qui souffrent, approbatio du recours à l'arbitrage, « moyen moralement supérieur « la lutte sans merci ».

Peu après, au cours de la Semaine sainte, Mgr Liéna reçut simultanément le secrétaire de l'organisation patr nale et quelques principaux dirigeants des syndica chrétiens : il avait réussi à obtenir une rencontre à l'évêch même et en présence du maître de maison.

Cette réunion n'a pas été suivie de « communiqué Mais il est facile d'imaginer que dans ce cadre et en pr sence de ce témoin les propos échangés pouvaient diffic lement manquer à la courtoisie. Ce fut une reprise d contact que devaient suivre d'autres conversations.

Personne ne pouvait espérer que du premier coup d résultats positifs seraient atteints par la rédaction d'u accord. Mais au moins était-on arrivé à envisager la poss bilité de cet accord.

La médiation de l'Évêque s'arrêtait là. Les négociatio se poursuivirent hors de sa présence au siège de l'organ sation patronale à Roubaix, et le 2 avril un procès-verb était rédigé, apportant au règlement litigieux plusieu amendements qui donnaient certaines satisfactions au

ouvriers. Au moins avait-on réussi à éliminer les dispositions qui avaient le plus péniblement affecté les susceptibilités ouvrières.

Dès lors la grève est terminée : les syndicats libres donnent la consigne de rentrer, leur exemple est suivi, quelques jours après, par les socialistes et enfin les communistes.

*
* *

L'attitude de l'Évêque de Lille est pleine d'enseignements : elle illustre par des faits, comme la lettre de la S. Congrégation du Concile par une décision de justice, la doctrine sociale de l'Église en matière de conflits industriels.

D'abord la charité sous forme de secours à ceux qui souffrent et qui, victimes du conflit, sont par lui plongés dans le chômage et la misère. Charité complète d'ailleurs puisqu'elle prend soin d'éclairer ceux qui risquent de se scandaliser, et de dire ses raisons.

Puis le geste, non de l'arbitre qui tranche et qui décide, mais du médiateur. Humble besogne, elle a simplement obtenu la reprise des contacts dans les conditions psychologiques qui peuvent les rendre utiles. Les conflits du travail ne se résolvent que dans une bonne volonté réciproque ; les deux forces en présence ne peuvent obtenir la paix que du contrat : l'influence médiatrice de l'Église rend cet accord possible. Prêchant la collaboration, elle s'attache à la faciliter.

Mais l'Église n'empiète point sur le domaine des pouvoirs responsables : dès qu'ils ont pris langue, elle les laisse accomplir leur besogne technique et temporelle. Elle n'est animée d'aucun impérialisme qui la conduirait à déborder le cadre de sa mission. Elle n'intervient que pour inspirer un état d'esprit, non pas se substituer aux organismes humains et les dispenser d'accomplir leurs fonctions.

De pieuses gens sont parfois portés à compter trop sur l'action morale et négligeraient de tenir compte de la nécessité des constructions humaines, de l'organisation professionnelle par exemple. L'Église ne commet pas cette erreur : elle accepte le plan divin dans sa totalité : cité des âmes et cité terrestre en sont les deux parties. L'ordre ne peut régner que si l'une et l'autre, chacune en son domaine, accomplit pleinement et librement sa mission propre.

LES PHILALÈTHES.

Le catholicisme lien social

Sous ce titre, M. Eugène Duthoit présente ses leçons d'ouverture aux Semaines sociales de Lyon, du Havre, de Nancy et Paris (1).

Ce recueil d'études publiées à des époques différentes ne manifeste pas dès l'abord son unité : La crise de l'autorité — Devoir national et international — La famille, donnée essentielle du problème de la femme — Ombres et lumières sur la notion de charité; telles sont les principales divisions de l'ouvrage (2).

Diversité apparente seulement, car de ces études — le titre nous en avertit — la doctrine catholique constitue le lien. Elle le constitue en apportant sa solution à tous les problèmes sociaux. La réponse à chacun d'eux n'est pas isolée, mais trouve place dans une forte synthèse doctrinale. Les Semaines sociales de France, dont M. Duthoit préside la Commis-

(1) Eugène Duthoit, doyen de la Faculté de Droit de l'Université Catholique de Lille, président de la Commission générale des Semaines sociales, *Le Catholicisme lien social*, « Éditions Spes », 17, rue Soufflot, Paris, 1929. 20 fr.

(2) Ces quatre leçons sont précédées d'une introduction où sont goupées d'utiles précisions sur la doctrine sociale de l'Église. Quelques appendices complètent l'enseignement de ces conférences.

sion générale, s'efforcent de préciser cette doctrine à la lumière des enseignements de l'Église.

A la Semaine sociale de Besançon, l'un des professeurs nous faisait remarquer la parfaite distribution des leçons : à chacun était dévolu le sujet qui lui convenait. On admire toujours, en effet, l'unité de doctrine de chaque Semaine malgré la diversité des professeurs venus de toutes les régions de France. C'est sans aucun doute à celui qui organise ces grandes assises que nous en sommes redevables. Mais si cette belle ordonnance manifeste à tous l'unité de chaque session, tous ne remarquent peut-être pas le lien qui unit l'ensemble des sessions. M. Duthoit le mettait déjà en relief dans *Vie économique et catholicisme*, où il recueillait les leçons d'ouverture des Semaines de 1919 à 1924. Ce titre rappelle que le catholicisme est le principe organisateur de cet enseignement. Le présent volume l'affirme plus nettement encore. Lien social, le catholicisme l'est par sa doctrine à laquelle nous adhérons par la foi et par la charité qui informe toute notre activité. Et cela dit bien le sens de la devise des Semaines : *la science pour l'action*. La science, les catholiques la demandent sans doute aux disciplines humaines — (philosophie sociale, droit, économie politique, et il serait difficile de ne pas reconnaître aux professeurs de l'Université sociale une haute compétence en ces matières) —, mais avant tout ils puisent leur doctrine aux sources de la foi catholique ; ils veulent juger les réalités humaines, politiques, économiques et sociales « sub specie aeternitatis ». Sans négliger la lumière de la raison, ils attendent de la lumière d'en-haut le jugement total sur les réalités de ce monde. Éclairés par l'enseignement de l'Église, ils consacrent au progrès social les ressources de dévouement que suscite la charité divine : « Si le catholicisme est lien social, c'est que le catholicisme est charité », dit M. Duthoit. Cette charité, animant les sociétés temporelles, leur assurera l'ordre et la paix, car elle unit l'homme à Dieu et tous les hommes entre eux par rapport à Dieu. Le beau livre de M. Duthoit contribuera à répandre ce précieux et fécond enseignement.

A.-J. Faidherbe.

La souveraineté de l'État

Dans sa séance du 11 mai, l'Académie des sciences morales et politiques a entendu une intéressante communication du distingué professeur de la Faculté de Droit de Paris, M. Louis Le Fur, sur le Saint-Siège et les États. La communication était provoquée par les accords du Latran. Citons la conclusion :

« Dans les rapports entre les deux pouvoirs spirituel et temporel, comme dans les rapports entre États, notre époque commence à entrevoir la solution qu'empêchait jusque-là la théorie de la souveraineté illimitée, fléau du droit public interne, et plus encore du droit international qu'elle rendait philosophiquement et juridiquement impossible. La fin du règne de l'État divinisé permet des accords librement passés entre puissances également souveraines, c'est-à-dire indépendantes les unes des autres et non investies du droit de commander les unes à l'égard des autres. Ce n'est aucunement là nier la souveraineté, soit de l'Église, soit de l'État ; c'est seulement remettre chacune d'elles à sa place; il n'y a pas de souveraineté absolue, car il n'y a pas d'absolu dans les affaires humaines en général. Toute souveraineté doit être limitée à son but; or le but de l'État n'est pas la réglementation des affaires religieuses. Et ainsi, toutes choses se trouvent à leur place, pour le plus grand bien non seulement des deux grandes collectivités trop souvent rivales, mais aussi des individus, qui en fin de compte sont toujours ceux qui ont à souffrir des conflits entre les divers pouvoirs dont ils relèvent. »

A VIE LITTÉRAIRE ET ARTISTIQUE

ACQUES MADAULE, Agrégé de l'Université. — *Paul Claudel et l'Extrême-Orient.*

Au moment où Paul Claudel vient de réunir en volume, sous ce beau titre : *L'Oiseau noir dans le Soleil Levant,* ses impressions japonaises, on est tenté de faire le point et de rechercher ce que le poète a tiré d'un contact prolongé avec l'Extrême-Orient.

EORGES GOYAU, de l'Académie Française. — *La* Revue des Deux Mondes *et l'idée religieuse sous la monarchie de Juillet.*

La revue célèbre son centenaire. Quelle fut son attitude religieuse à l'époque de Lamennais, de Lacordaire, de Michelet et de Quinet?

ENÉ BIZET. — *Les menaces du film parlant américain.*

S'il y a actuellement un problème qui intéresse au plus haut point le monde catholique, c'est celui du cinéma parlant. Qu'on lise les pages de M. Bizet, on sentira la gravité de l'avertissement.

ACQUES PRÉNAT. — *Sur le beau roman de Ghéon :* « *Les jeux de l'Enfer et du Ciel* ».

NDRÉ GEORGE. — « *A l'Ouest rien de nouveau* ».

. MATHÉ. — *Critique des Disques.*

Paul Claudel et l'Extrême-Orient [1]

Si l'on veut me séparer du Japon
que ce soit avec une poussière d'or.
Cent phrases pour éventails.

Au moment où Paul Claudel vient de réunir en volume sous ce beau titre : *L'Oiseau noir dans le Soleil Levant* (2), ses impressions japonaises, on est tenté de faire le point et de rechercher ce que le poète a tiré d'un contact prolongé avec l'Extrême-Orient.

Si l'on se reporte à la notice biographique qu'il a placée en tête de ses *Morceaux choisis*, on voit qu'il aborda la Chine pour la première fois en 1895, à vingt-sept ans. Il y demeura jusqu'en 1900, à Shanghaï, Foutchéou et Hankéou. Après un assez bref séjour en France, il repart en 1901 et, cette fois, visite encore l'Indo-Chine et le

(1) Au moment où l'auteur a écrit cette étude, il ne connaissait encore ni les trois dernières parties du *Soulier de satin*, ni *Le Vieillard sur le Mont Omi*, ni surtout *Cent phrases pour éventails*. Ce recueil, dans une édition splendide et rarissime, contient l'essence même des méditations de Claudel sur l'Extrême-Orient, sous la forme de courts poèmes semblables à des *haï-kaï*. Je n'ai pu en citer qu'un, choisi comme épigraphe... Oserai-je exprimer le souhait que cette œuvre capitale soit rendue bientôt accessible à un plus grand nombre de lecteurs? Elle y perdra, sans doute, son admirable présentation, mais l'audience fervente qu'elle trouvera ne serait-elle pas une compensation suffisante?

(2) Paul Claudel, *L'Oiseau noir dans le Soleil Levant*. Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1929, 1 vol. 12 fr.

Japon. Nouveau séjour en France en 1904-1905 et nouveau départ à la Chine en 1906. Jusqu'en 1909, Claudel demeure à Pékin et Tientsin. Douze ans après, en 1921, il partait pour le Japon en qualité d'ambassadeur et il y resta jusqu'au début de 1927.

Le lecteur voudra bien excuser cette chronologie un peu sèche : elle ne me semble pas inutile. De sa vingt-septième à sa soixantième année, le poète n'a pas séjourné moins de dix-sept ans dans les pays jaunes. Si l'on comparait à l'énumération de ses voyages celle de ses œuvres, on verrait que la plus grande part de cette floraison poétique dont l'ampleur nous étonne a poussé aux pays du Soleil Levant. Je ne crois pas, d'ailleurs, que l'Orient ait eu beaucoup d'influence sur le fond même de la pensée claudelienne. Elle était formée avant le départ. Et voici comment le poète parlait à Tokyo, en 1922, de sa vie errante :

« Le sort d'un point à un autre me promène sans aucune espèce d'égard ou de transition.
Il faut que je m'arrange comme je peux de ce Brésil qui se juxtapose au Japon.
La vie des autres va de son pas dans le paysage continu. La mienne suit sa ligne sur des feuilles interrompues.
Et parmi les circonstances pour moi d'un seul coup qu'on déplace comme des panneaux de papier,
Mon âme furtivement passe entre les mondes décollés (1). »

Converti depuis l'âge de dix-huit ans, Claudel avait trouvé dans le catholicisme la réponse aux troubles et aux angoisses de son adolescence. S'ils bouillonnent encore dans *Tête d'Or* (la première version du drame est de 1889), c'est comme un flot qui reste tumultueux longtemps après que la tempête est apaisée. Je ne veux pas dire,

(1) *Poèmes au verso de Sainte Geneviève, Feuilles de Saints*, p. 110.

d'ailleurs, que le catholicisme ait donné la paix à cette grande âme. Elle l'a vécu plutôt sous la forme d'un incessant combat, d'une conquête jamais terminée. Mais enfin, cette âpre bataille se livre désormais sous le signe de la victoire. Lors donc que Claudel découvre l'Extrême-Orient, il est, dans la plus forte acception du terme, un homme. Avec toutes les faiblesses et tous les désirs d'un homme, sans doute ; mais un homme, enfin, qui sait où il va, qui sait d'où il vient, qui sait ce qu'il veut. Rien n'étonne ceux qui portent au cœur une inébranlable certitude. Ils ne s'abandonnent pas aux émotions faciles, aux entraînements irraisonnés, aux complaisances coupables. Mais ils posent sur le monde un regard ferme et clair, que nulle vérité ne fait ciller, qu'aucun monstre ne déconcerte. Certaines gens croient qu'il est habile, lorsqu'on adhère à une foi solide, de se boucher les yeux et les oreilles et de conserver jalousement son bien, à l'abri des contacts dangereux, comme on dissimule un trésor volé. Ils ne savent pas que le monde a été donné à un catholique pour qu'il le comprenne à grand effort et pour qu'il en fasse sa chose, par droit de conquête. Ils ne savent pas que ce devoir est plus strict encore lorsque ce catholique est un écrivain. Paul Claudel ne s'y est pas dérobé. Pour lui la parabole des talents n'a pas été vaine. Dès lors, c'est mal poser la question que de nous demander ce que Claudel *doit* à l'Extrême-Orient. Nous verrons bien, chemin faisant, à quel point de tels voyages l'ont enrichi. Mais voici le véritable problème : ce catholique, placé tout à coup en face d'un monde aussi différent que possible du sien, de quelle manière s'est-il comporté? Quelle image nous donne-t-il de cette terre jaune qui semble éloignée de nous plus encore par l'esprit que par la distance et comment l'intègre-t-il dans la somme de l'univers catholique? On parle beaucoup, de nos jours, des

rapports entre l'Orient et l'Occident. Nous ne saurions négliger, là-dessus, un témoignage aussi grave que celui de Claudel.

Quelques-unes de ses œuvres ont été plus directement inspirées par le spectacle de l'Extrême-Orient : un drame, *Le Repos du Septième Jour* (1895-1896) et deux recueils de poèmes en prose, *Connaissance de l'Est* (1895-1905) et *L'Oiseau Noir dans le Soleil Levant*, composé pendant le dernier séjour de Claudel au Japon, de 1921 à 1927. *Connaissance de l'Est,* c'est la Chine ; *L'Oiseau Noir*, c'est le Japon, bien qu'il y ait ici un peu de Chine et là un peu de Japon.

Pour comprendre ce que Claudel a voulu faire dans *Connaissance de l'Est*, il importe de bien lire le titre et de s'attacher à ce mot de *Connaissance* qui a, sous la plume du poète, un sens très précis. Un sens mallarméen. Claudel disait à Frédéric Lefèvre, parlant de Mallarmé : « Il se plaçait devant la nature, ou plus souvent devant un meuble ou un bibelot, avec cette question : *Qu'est-ce que ça veut dire?* Cette petite question a transformé la littérature française et elle est loin encore d'avoir épuisé sa vertu. » Voilà comment Claudel s'est placé en face de l'Extrême-Orient. Dès lors, *Connaissance de l'Est* est une explication de l'Extrême-Orient. Le poète a jeté sur les spectacles nouveaux qui lui étaient offerts comme un filet, un rets, ou mieux « une *grille* diplomatique » (il se sert lui-même de cette comparaison dans l'entretien cité), et les morceaux qu'il nous présente sont pareils aux lettres d'un immense cryptogramme qui, convenablement groupées, doivent nous en livrer le *sens*. Qu'on y prenne garde : cette interprétation du réel ne peut aboutir qu'à la découverte de l'Être ou à la constatation du Néant (1).

(1) Claudel a montré dans *La catastrophe d'Igitur* (*Positions et*

Tel est le drame métaphysique qui se joue derrière l poèmes de *Connaissance de l'Est*. Mais parce que Claud était catholique, c'est « l'Être par soi-même subsistant que nous apercevons sans, du reste, pouvoir jamais le sa sir dans son essence, derrière la fantasmagorie multicolo des choses qui passent et qui, passant, proclament Sa pe manence.

Toutes choses signifient, désignent Cela qu'elles n sont pas. Et l'homme est chargé de déchiffrer le grimoir Doué d'un corps périssable et d'une âme immortelle, sert de trait d'union entre la matière et l'esprit, entre temps et l'éternité. Ce rôle qui lui est dévolu fait de l la mesure naturelle de toutes choses. Dans *La Mais fermée*, le poète s'écriait :

« Poète, j'ai trouvé le mètre. Je mesure l'univers avec son ima que je constitue. »

Il ne faut donc pas s'étonner de la familiarité av laquelle Claudel aborde la nature orientale. Il y avai entre elle et lui, un rapport : il y retrouvait Dieu, il retrouvait l'homme, il s'y retrouvait lui-même et, dan son langage étranger, elle disait la même chose que terre natale de Champagne. Écoutez-le, au moment où, la fin d'une courte escale, il quitte Ceylan, lui dire : « J me souviendrai de toi, Ceylan ! de tes feuillages et de t fruits, et de tes gens... » (1) D'ailleurs il n'y a pas, entr la Chine et la France, de solution de continuité. Le poè aime à les embrasser d'un même regard. Et s'il voit soleil s'abîmer derrière les montagnes de l'Ouest, ajoute :

« Derrière s'étend la terre de la terre, l'Asie avec l'Europe, l'é

Propositions, pp. 197-207) comment l'absence d'une philosophie l'Être devait nécessairement conduire Mallarmé à la constatation d Néant.

(1) *Connaissance de l'Est*, p. 9.

ation, au centre, de l'Autel, la plaine immense, et puis, au bout u tout, comme un homme couché à plat ventre sur la mer, la rance et, dans le fort de la France, la Champagne gautière et abourée (1). »

Plus loin, ayant atteint un lieu élevé d'où l'on découre une vaste étendue de pays, ce pays ne l'étonne pas ; l ne pousse pas ces cris d'admiration stupide qui font rop souvent l'essentiel des impressions de voyage. Mais l s'efforce de comprendre, de ramener à la mesure qui est n lui ce cadre immense :

« Ne comparerai-je pas ce vaste paysage qui s'ouvre devant moi usqu'à la double enceinte des monts et des nuages à une fleur ont ce siège est le cœur mystique? N'est-il pas le point géométrique où le lieu, se composant dans son harmonie, prend, pour insi dire, existence et comme conscience de lui-même, et dont 'occupant unit dans la contemplation de son esprit une ligne et 'autre (2)? »

On trouverait des explications analogues dans le poème ntitulé *Hangtchéou*, et qui est daté de 1926 (3). Il n'est as nécessaire de multiplier les exemples. On voit assez ue rien n'étonne Claudel, ainsi que M. Jean Prévost en aisait naguère la remarque, dans une nature où cependant les occidentaux ont coutume de ne pas se trouver à 'aise. Mais il serait plus juste de dire que rien ne doit tonner un catholique qui porte toujours avec soi la toise t le cordeau.

Ce même regard, plein de hardiesse et de familiarité, ce même regard tout ensemble aigu et complice, le poète l'a posé sur les hommes de là-bas. Non qu'il considère les ndividus. En Chine plus que partout ailleurs, c'est la

(1) *Connaissance de l'Est*, p. 60.
(2) *Connaissance de l'Est*, pp. 77-78.
(3) *L'Oiseau Noir*, pp. 72 sqq.

masse qui compte et qui est significative. Claudel contemple l'Orient dans ses institutions, dans ses coutumes, dans ses rites, dans ses arts, dans sa philosophie. Il va d'emblée à l'essentiel, négligeant le détail accessoire ou simplement pittoresque. Rien n'est plus caractéristique, à cet égard, que le morceau intitulé *Tombes-Rumeurs* (1). Il est composé comme un diptyque : un volet consacré à la mort ; l'autre à la vie. Et ces deux volets sont complémentaires. « La mort en Chine tient autant de place que la vie », et voilà pourquoi Claudel les juxtapose. Est-ce que les morts ne continuent pas au milieu des vivants une mystérieuse existence? S'ils se cachent, c'est qu'ils sont malfaisants. Aussi les respecte-t-on moins qu'on ne les redoute.

Claudel a consacré tout un drame à cette angoisse de la mort en Chine : *Le Repos du Septième Jour*. M. Duhamel écrivait à ce propos que ce drame « n'est qu'en apparence situé dans l'espace (2) ». Je ne suis pas de cet avis. *Le Repos du Septième Jour* est un drame authentiquement chinois et pour lequel la Chine n'est pas un simple cadre. Sans doute, on y trouve peu de détails pittoresques ; sans doute le sujet a une portée largement humaine. Néanmoins, c'est un problème chinois qui lui sert de support. Le poète a imaginé qu'un jour les morts ont enfreint le pacte tacite conclu avec les vivants. Au lieu de respecter les limites dans lesquelles on tente de les enfermer, voici qu'ils sortent de leurs tombeaux. On ne les voit pas, mais on les sent :

« Les Froids
Se pressent autour de nous, et silencieusement ils assistent au repas, écoutant ce que l'on dit, et quand la lampe est éteinte, ils nous touchent.

(1) *Connaissance de l'Est*, pp. 49 sqq.
(2) *Paul Claudel*, p. 110.

Ils sortent du sol comme une vapeur, et le laboureur qui de son fer traverse les antiques champs de bataille les fait lever par mille et dix mille. »

Tout l'Empire est en proie à un trouble profond. En vain l'empereur, père de son peuple, et qui sait à quoi l'oblige sa fonction sacrée, est venu demander à son antique prédécesseur Hoang-ti le secret de satisfaire les morts. Hoang-ti ne répond que par des paroles hargneuses ou incompréhensibles. Alors, dans un geste sublime de dévoûment, l'empereur descend lui-même chez les morts. Là il apprendra le moyen de posséder en paix la terre. Il faut consacrer à Dieu qui a créé l'homme et lui a donné la nature pour domaine, après les six jours de travail, un jour de repos et d'adoration. Et même l'Ange de l'Empire a fait luire aux yeux de l'Empereur la promesse de la Rédemption future. Ce drame est infiniment caractéristique de l'esprit de charité compréhensive avec lequel Claudel a considéré la Chine. Il ne méconnaît aucune de ses grandeurs, et je ne sais pas de plus belle figure de souverain que celle du magnanime empereur. S'il marque aussi ses déficiences, c'est dans l'espoir qu'un jour le Christ, qui est mort pour tous les hommes, viendra les combler sans mesure.

Après avoir contemplé la mort, retournons-nous à présent vers la vie. De cette hauteur qu'il habite parmi les tombes, le poète considère la ville qui grouille à ses pieds dans la vallée. C'est la nuit. On ne voit pas la ville, mais on entend monter d'elle une immense et confuse rumeur. Car des villes chinoises, le soir, ne s'exhale que le tumulte de la voix humaine, puisque les métiers se sont tus et qu'il n'y a pas de voitures.

« Près d'un million d'hommes vivent là : j'écoute cette multitude parler sous le lac de l'air. » On ne distingue

rien de ces voix entremêlées. Est-ce à dire, pourtant, qu'il n'y ait rien à comprendre? N'a-t-elle pas un sens, cette voix unanime?

« Comme il y a un mélange entre les sons, se fait-il une communication entre les sens et quelle est la grammaire de ce discours commun? Hôte des morts, j'écoute longtemps ce murmure, le bruit que fait la vie, de loin (1). »

Et la Chine, celle des morts et celle des vivants, nous apparaît ainsi dans une puissante synthèse, comme si tout ce peuple obscur exhalait une sourde et pathétique aspiration vers la lumière. A présent que nous l'avons saisie dans son unanimité, nous pouvons nous mêler à la foule confuse et bruyante qui peuple la ville. Notre impression première n'en sera pas affaiblie, mais confirmée. Après une promenade dans une cité chinoise, la nuit, Claudel écrit :

« Je passe, et j'emporte le souvenir d'une vie touffue, naïve, désordonnée, d'une cité à la fois ouverte et remplie, maison unique d'une famille multipliée. Maintenant, j'ai vu la ville d'autrefois, alors que, libre de courants généraux, l'homme habitait son essaim dans un désordre naïf (2). »

On le voit, c'est toujours le rapport qui le frappe beaucoup plus que la différence. Et la ville chinoise n'est pas autre chose que l'antique agglomération humaine telle que, groupées autour de leurs cathédrales, les villes du Moyen-Age en présentaient chez nous le type. Et dans un morceau intitulé *Villes*, Claudel, évoquant à la Chine les grandes cités occidentales, se demandait :

« De même qu'il y a des livres sur les ruches, sur les cités de nids, sur la constitution des colonies de madrépores, pourquoi n'étudie-t-on pas les villes humaines (3)? »

(1) *Connaissance de l'Est*, p. 55.
(2) *Connaissance de l'Est, Ville la nuit*, p. 27.
(3) *Connaissance de l'Est*, p. 21.

Mais parmi le grouillement des villes chinoises il y a
s espaces vides et des lieux religieux, et d'autres consa-
és au plaisir ou au repos. Claudel n'a garde de les négli-
r. Le poème intitulé *Halte sur le canal* est un modèle
cette flânerie studieuse que Claudel a promenée à tra-
-s la Chine. La barque qui porte le poète vient d'être
arrée à la berge d'un canal, quelque part aux abords
ne populeuse ville. Et, dès le matin suivant, la « per-
isition » commence. Nous parcourons des rues intermi-
oles, nous traversons des centaines de ponts, nous che-
nons par d'étroites venelles. Au passage, nous remar-
ons « dans un tohu-bohu de foirail cette petite fille
idant son écheveau de soie verte, ce barbier qui cure
eille de son client avec une pince fine comme des
ennes de langouste, cet ânon qui tourne la meule au
ieu d'un magasin d'huiles, la paix sombre de cette
rmacie — avec, au fond, dans le cadre d'or d'une porte
forme de lune, deux cierges rouges flamboyant devant
om de l'apothicaire ». A côté du quartier des pauvres,
ci celui des riches. La rue est plus calme, bordée de
sons aux portes closes derrière lesquelles on devine
s vestibules dallés de granit, la salle de réception avec
large lit-table et un petit pêcher en fleur dans un pot,
couloirs fumeux aux solives décorées de jambons et
bottes ». Ensuite vient le faubourg poudreux, en rui-
. Et enfin, « nous gagnons cet espace désert qui occupe
idi de l'enceinte ». Aucun de ces détails n'est ici pour
ittoresque. Tous sont signifiants. Entre une multitude
pressions, quelques-unes sont choisies et bien mises
place. Mais enfin, le voyage aboutit à un espace désert.
'est là précisément que le poète voulait nous conduire
r éclairer, par un contraste, sa réflexion sur les desti-
s de la Chine. Il faut citer en entier ce morceau capital :

La Chine montre partout l'image du vide constitutionnel dont

elle entretient l'économie. « Honorons », dit le *Tao teh King*, « la « vacuité, qui confère à la roue son usage, au luth son harmonie ». Ces décombres et ces jachères que l'on trouve dans une même enceinte juxtaposés aux multitudes les plus denses, à côté de minutieuses cultures ces monts stériles et l'étendue infinie des cimetières, n'insinuent pas dans l'esprit une idée vaine. Car dans l'épaisseur et la masse de ce peuple cohérent, l'administration, la justice, le culte, la monarchie, ne découvrent pas par des contrastes moins étranges une moins béante lacune, de vains simulacres et leurs ruines. La Chine ne s'est pas, comme l'Europe, élaborée en compartiments; nulles frontières, nuls organismes particuliers n'opposaient dans l'immensité de son aire de résistance à la propagation des ondes humaines. Et c'est pourquoi, impuissante comme la mer à prévoir ses agitations, cette nation, qui ne se sauve de la destruction que par sa plasticité, montre partout, — comme la nature, — un caractère antique et provisoire, délabré, hasardeux, lacunaire. Le présent comporte toujours la réserve du futur et du passé. L'homme n'a point fait du sol une conquête suivie, un aménagement définitif et raisonné; la multitude broute par l'herbe (1). »

Ainsi la Constitution de l'Empire ressemble à la figure même des villes. Tous les traits épars du vaste tableau concourent à nous donner une même impression. Mais Claudel ne se borne pas à connaître la Chine; il reçoit d'elle aussi des enseignements. Par exemple, nous le verrons revenir à plusieurs reprises sur la maxime du *Tao teh King*, qui deviendra une des formules les plus fécondes de son art. Car tout ce passage est beaucoup moins une critique qu'une constatation.

C'est dans le même esprit que Claudel visite le jardin du « Syndicat du commerce des haricots et du riz » et tel autre qui appartient à une Corporation inconnue. Rien de plus différent des modernes jardins anglais que ces jardins chinois. Ils évoquent plutôt, par la minutieuse disposition des moindres choses, ceux des « anciens dessina-

(1) *Connaissance de l'Est*, *Halte sur le canal*, pp. 142-147.

eurs italiens et français ». Le jardin est un lieu clos, par-aitement fermé, qui doit se suffire à lui-même et manifes-er l'accord de la nature et de notre esprit. Seulement les Chinois n'attachent pas leur soin essentiel à la disposition es parterres et des massifs. Ils « *construisent* leurs jardins la lettre, avec des pierres. Ils sculptent au lieu de pein-re ». Les caprices les plus étranges et les plus imprévus e la nature sont imités, humanisés avec un art subtil. Nous ne pouvons suivre le poète dans cette description, inutieuse comme une estampe japonaise. Minutieuse et ourtant — comme une estampe japonaise toujours — éduite à l'essentiel. Mais voici « la maison-de-thé » et « le oème des toits » :

« Il en est de hauts et de bas, de simples et de multiples, d'allon-és comme des frontons, de turgides comme des sonnettes. Ils sont rmontés de frises historiées, décorés de scolopendres et de pois-ons : la cime arbore à l'intersection ultime de ses arêtes, — cerf, gogne, autel, vase ou grenade ailée, — emblème. Les toitures dont s coins remontent, comme des bras on relève une robe trop ample, nt des blancheurs grasses de craie, des noirs de suie jaunâtres et ats... Rien ne peint le jet ivre de ces proues fées, la fine élégance e ces pédoncules fleuris qui dirigent obliquement vers la nue cha-rine un lys. Pourvue de cette fleur, la forte membrure se relève mme une branche qu'on lâche. »

Mais on serait infini, s'il fallait relever toutes les pages nspirées à Claudel par l'élégance des toits chinois ou aponais : là aussi, il reçoit une délicate et subtile leçon 'art qu'il devait développer, par la suite, dans *Le Poète t le Shamisen* : « Le toit japonais, c'est la géométrie élu-ée par l'aile... » Il reçoit de pareils enseignements lorsque, u cours d'une promenade dans la rue de Nihon-Bashi, il dmire de minuscules paysages :

« Ces lois délicieuses par où les traits d'un paysage se composent

(1) *Connaissance de l'Est, Jardins*, pp. 28-34.

comme ceux d'une physionomie, l'artiste s'en est rendu subtilement le maître : au lieu de copier la nature, il l'imite, et des éléments mêmes qu'il lui emprunte, comme une règle est décelée par l'exemple, il construit des contrefaçons, exactes comme la vision et réduites comme l'image (1). »

Même attitude en face du théâtre chinois. Mais nous aurons à revenir là-dessus tout à l'heure, à propos du théâtre japonais et de *l'Oiseau Noir dans le Soleil Levant.*

On comprend qu'un artiste ait été particulièrement touché par les exemples d'un art à la fois si sobre et si parfait. Mais le chrétien et le philosophe en lui ne pouvaient être indifférents à la vie spirituelle des peuples jaunes. Il a scruté leur pensée religieuse avec la même application et le même scrupule qu'il portait à tout le reste. Nous l'avons déjà vu à propos de la mort. Mais Claudel n'a pas manqué d'être frappé par la place que tient la lettre, ou plutôt le signe dans la religion des Chinois, en particulier dans le culte confucianiste. Un poème de *Connaissance de l'Est* est justement consacré à cete *Religion du Signe* (2). Il commence par des considérations auxquelles le poète tient beaucoup sur la signification de l'écriture. Le trait qui la constitue peut être horizontal, vertical ou oblique. « La lettre romaine a pour principe la verticale ; le caractère chinois paraît avoir l'horizontale comme trait essentiel. » Et, par là, il pose moins une affirmation qu'une existence. De plus, la lettre est analytique, puisque, seule, une succession de lettres constitue le mot. Au lieu que le caractère, tout comme chez nous le chiffre, désigne d'un seul coup, — et synthétiquement, — l'objet tout entier.

« On peut donc voir dans le caractère chinois un être schématique, une personne scripturale, ayant, comme un être qui vit, sa

(1) *Connaissance de l'Est, Çà et Là*, p. 165.
(2) *Connaissance de l'Est*, pp. 61-66.

ature et ses modalités, son action propre et sa vertu intime, sa ructure et sa physionomie. »

Ceci va très loin, car c'est toute l'activité intellectuelle 'un peuple qui se trouve éclairée par son écriture. Et, 'autre part, lorsque Claudel nous parle de la sorte du aractère chinois, ne semble-t-il pas qu'il définisse en ıême temps sa propre manière de peindre, par une cominaison synthétique de traits ayant entre eux rapport et roportion, les héros de ces drames? Mais ceci nous ntraînerait trop loin. Il est certain, en tout cas, que, là ıcore, dans son effort pour comprendre (c'est-à-dire prendre avec soi »), le poète a réalisé cet accord du sujet : de l'objet qui est le propre de l'intelligence. Et je ne uis rien de plus réaliste au sens plein du terme qu'un areil procédé.

Mais là-dessus, j'ai hâte d'en venir à la méditation sur bouddhisme qui termine ce vêtement d'arlequin où ssence de l'Extrême-Orient se disperse sur des bouts étoffe inégaux et multicolores — et que Claudel a intilé *Çà et Là*. Le poète définit d'abord l'éperdu besoin de lidité, de permanence qui est au fond du cœur de ıomme. Voilà pourquoi il adore sa propre figure, dès que bois ou le métal lui prêtent leur solidité. Il adresse aussi parole, comme à des personnes, aux forces de la nature, ı'il affuble d'un nom propre et d'un simulacre humain. elles sont les sources de l'idolâtrie primitive. « Mais les ges longtemps n'arrêtèrent point leurs yeux aux yeux ces simulacres bruts. » Ils constatèrent tout ensemble fuite des choses et leur perpétuel retour, et en eux-êmes seulement ils découvrirent « l'élément affranchi l'espace et de la durée ». Ceci eût pu les conduire à la connaissance de l'Être inconditionnel qui, seul, pouvait re la Fin raisonnable de notre activité. Mais les sages, l'apercevant pas, ne virent partout que vanité. Parce

qu'ils ne savaient pas atteindre l'Absolu, ils embrassèrent le Néant :

« La méthode est que le sage, ayant fait évanouir successivement de son esprit l'idée de la forme, et de l'espace pur, et l'idée même de l'idée, arrive enfin au Néant, et, *ensuite*, entre dans le Nirvana. Et les gens se sont étonnés de ce mot. Pour moi j'y trouve à l'idée de Néant ajoutée celle de *jouissance*. Et c'est là le mystère dernier et satanique, le silence de la créature retranchée dans son refus intégral, la quiétude incestueuse de l'âme assise sur sa différence essentielle (1). »

C'est la plus rigoureuse définition du bouddhisme et la plus subtile explication de cette abstraite et vaine sagesse que l'on voit, en Extrême-Orient, superposée à l'animisme primitif. Certes, nous louerons la sévérité de Claudel, mais sans oublier que, pourtant, il ne méconnaît pas chez ces âmes lointaines et si proches la noblesse initiale d'un grand effort manqué.

Telle est la Chine que nous montre *Connaissance de l'Est*. Le tableau n'est pas complet, dira-t-on. Sans doute ; et si je n'avais craint d'allonger démesurément cette étude j'aurais pu, citant Claudel, ajouter bien d'autres traits. Mais pour ceux que satisfait seule une analyse exhaustive, le tableau, même ainsi, n'eût pas été complet. Or, Claudel n'est pas un analyste. Lorsque, d'une chose, il a saisi l'essence, il se détourne et passe. Ses poèmes en prose sont pareils à ces coupes profondes que l'anatomiste ou le géologue pratiquent dans l'épaisseur de nos tissus ou à travers la superposition des terrains. Il faut, pour leur donner tout leur sens, les prolonger à l'infini, de tous les côtés, puis tendre, d'un dessin à l'autre, les courbes que leurs rapports et leurs différences impliquent. Au lecteur de découvrir, à travers cette « grille » de poèmes, l'Ex-

(1) *Connaissance de l'Est*, pp. 177-178.

rême-Orient et son intime unité que dissimule aux yeux
e foisonnement des couleurs et des formes. Mais il est
assionnant de voir ce qu'au bout de vingt années, après
n nouveau séjour, le poète a ramené de là-bas dans les
nailles de son filet.

De *L'Oiseau Noir dans le Soleil Levant* Claudel disait
aguère à Frédéric Lefèvre :

« Dans ce livre, dont on pourrait dire qu'il forme diptyque avec *Connaissance de l'Est*, j'ai voulu présenter quelques aspects de âme, de la civilisation, de l'art japonais... C'est une série de poèmes t de dialogues où j'ai essayé de « proposer » un certain nombre 'idées sur un sujet difficile et essayé plus encore d'expliquer et de aire comprendre que de peindre. »

L'un des morceaux les plus longs est justement *Un regard sur l'âme japonaise* (1), discours aux étudiants de Nikkô. C'est un discours d'ambassadeur, mais l'ambassadeur était un poète. Après quelques pages sur la France, qui valent une longue étude et sur lesquelles on serait enté de s'attarder (2), le poète, avec modestie, commence à parler, devant des Japonais, du Japon. Et la première chose qu'il y découvre, c'est un *style*. Le Japon n'est pas un assemblage de hasard, mais un tout cohérent, dont la forme s'est imposée aux moindres objets comme aux plus formidables. Que l'on songe à cette inviolable fermeture dans laquelle l'archipel s'est muré pendant deux siècles ! Maintenant il s'agit de définir ce style que nous venons de découvrir. Et pour cela, il faut faire le silence en nous. Admirable méthode et combien difficile à pratiquer ! C'est pourtant un recueillement de cette nature que, sans cesse,

(1) *L'Oiseau Noir dans le Soleil Levant*, pp. 11-40.
(2) De ces idées, on retrouve l'essentiel, dialogué dans la *Première Conversation dans le Loir-et-Cher* (*Roseau d'Or*, 4e série, n° 3, septième n° de *Chronique*).

en Extrême-Orient, s'est imposé Claudel dans la solitud
Le poète se recueille donc au milieu d'un paysage jap
nais qu'il définit en quelques touches :

« Et c'est là que j'ai compris que l'attitude spécialement japonai
devant la vie, c'est ce que, faute de meilleurs mots, car la lang
française n'offre pas beaucoup de ressources à l'expression de
sentiment, j'appellerai la révérence, le respect, l'acceptation spo
tanée d'une supériorité inaccessible à l'intelligence, la compressi
de notre existence personnelle en présence du mystère qui no
entoure, la sensation d'une présence autour de nous qui exige
cérémonie et la précaution. »

Cette piété devant le mystère, cette exquise pude
faite d'une noble crainte, ne sont-elles pas la commu
origine de la religion et de l'art ? Et comme la natu
même de leur pays imposait aux Japonais le sens du my
tère et l'acceptation de l'inconnaissable, ils n'ont pas
besoin de superposer violemment le surnaturel à la natu
mais ils le conçoivent au contraire comme son prolong
ment normal et son achèvement dans un monde dérobé
nos regards, mais cependant plus authentique, plus ré
que celui qui se montre à nos yeux. Ne reconnaît-on poi
là cette « surnature » qui, dans la théologie catholiqu
prolonge, achève la nature, mais sans la déformer ni
briser ? Cette révérence avec laquelle les Japonais cons
dèrent le monde qui les entoure, comment ne l'appliqu
raient-ils pas à ce grand être moral qu'est leur patrie ? E
voilà comment le patriotisme sourd de leur âme religieus
Tel est aussi le principe de leur art. Les œuvres de leu
artistes qu'ils admirent le plus sont « les images ancie
nes, où l'homme a presque disparu ou n'est plus repr
senté que par quelques effigies monastiques qui partic
cipent presque de l'immobilité des arbres et des pierres
C'est ainsi que leur naturelle piété envers les choses a
mieux trouvé à s'exprimer. Pour éclairer ceci, je ne pu

mieux faire que de recopier en son entier le petit poème qui s'appelle *Deux Bambous verts* (1) :

« Sur une longue bande de papier, Seiki a peint deux bambous parallèles de diamètres différents, pas de feuilles, rien que les deux tuyaux d'un vert égal en commençant par les racines. Deux cannes, on dirait : est-ce un sujet pour un peintre? Mais que les deux tuyaux n'aient pas la même grosseur, est-ce que l'œil ne s'en aperçoit pas aussitôt et ce qui nourrit en nous le sentiment de la proportion ? Aussi, ne vois-tu pas que les jointures très rapprochées près de la racine s'écartent ensuite à des distances calculées qui ne sont pas sur les deux tiges les mêmes? Et de cette double comparaison ne jaillit-il pas pour l'esprit à la fois une harmonie et une mélodie comme des nœuds d'une double flûte? L'œil ne se lasse pas de vérifier que la proportion est ce nombre qui n'est capable d'être représenté par aucun chiffre. »

Et la piété envers le souverain, la politesse minutieuse qui règle les rapports des hommes entre eux et jusqu'aux excès de l'ancien code de l'honneur, tout cela n'a-t-il pas poussé, comme de multiples branches s'écartent d'un tronc unique, sur le même sentiment de révérence envers la nature, envers les autres, envers soi-même que provoque l'appréhension du mystère inclus en toutes choses? N'est-ce point l'amour et le respect du prochain que nous commande l'Évangile? Claudel pouvait bien dire : « Il n'y a rien de plus chrétien que ce sentiment sublime et je suis heureux de penser qu'il n'y a aussi rien de plus spécifiquement et de plus profondément japonais. » Et le poète de souhaiter, en manière de conclusion, qu'au Japon « l'union paisible de l'homme et de la terre subsiste par tous les siècles comme la mousse sur le rocher ».

De cette sympathie de Claudel avec le Japon, avec l'Orient tout entier, qui s'exprime par tant de traits à travers ce volume, je ne voudrais retenir, pour l'instant, que la

(1) *L'Oiseau Noir*, pp. 133-134.

leçon artistique qu'il en a reçue. Déjà certaines pages de *Connaissance de l'Est* la faisaient pressentir, mais elle s'affirme et se précise dans l'*Oiseau Noir*. C'est, d'abord, la soumission du sujet à l'objet :

« L'artiste européen *copie* la nature selon le sentiment qu'il en a, le Japonais l'*imite* selon les moyens qu'il lui emprunte ; l'un s'exprime et l'autre l'exprime ; l'un ouvrage, l'autre mime ; l'un peint, l'autre compose ; l'un est un étudiant, l'autre, dans un sens, un *maître*; l'un reproduit dans son détail le spectacle qu'il envisage d'un œil probe et subtil ; l'autre dégage d'un clignement d'œil la loi, et, dans la liberté de sa fantaisie, l'applique avec une concision scripturale (1). »

Il convient d'insister sur ces derniers mots, particulièrement celui de liberté. L'homme qui a compris, il peut se détourner et agir à sa guise. Non pas celui qui copie et, à chaque instant, doit considérer de nouveau son modèle. Il en va du joug de la nature pour un artiste comme de celui du Christ pour un chrétien, dont il est mystérieusement affirmé qu'il est léger. Et l'on pourrait appliquer à l'art, sans presque le transformer, le mot de saint Augustin : *Ama et fac quod vis*. Ainsi les marionnettes japonaises ne se soucient guère d'être une espèce de Musée Grévin en miniature et en mouvement. Mais elles ont bien d'autres secrets pour imiter la vie. Ainsi le théâtre japonais, le *Nô*, sur lequel Claudel a écrit des pages subtiles, qu'il faudrait citer intégralement pour être bien sûr de ne pas les trahir :

« C'est la vie telle que, ramenée du pays des ombres, elle se peint à nous dans le regard de la méditation : nous nous dressons devant nous-mêmes, dans l'amer mouvement de notre désir, de notre douleur et de notre folie. Nous voyons chacun de nos actes à l'état d'immobilité, et du mouvement il ne reste plus que la signification. A la manière d'un maître qui reprend et qui explique, quelqu'un

(1) *Connaissance de l'Est, Çà et là*, pp. 166-167.

lentement devant nous reproduit ce que nous avons fait afin que nous comprenions de quelle attitude éternelle chacun de nos pauvres gestes au hasard était l'imitation inconsciente et improvisée (1). »

Peut-être ces lignes aideront-elles à mieux comprendre le théâtre de Claudel... L'art est-il autre chose, en somme, que la transposition dans l'intemporel d'une attitude éphémère ? On dira qu'il déforme les choses. Non ! mais il les *réforme*, il exprime d'elles le permanent et le nécessaire. C'est pour être tombé dans une double erreur, l'une par laquelle il croyait retrouver sa vraie mission en reproduisant la nature dans tous ses détails, même les plus répugnants, même les moins significatifs, avec servilité ; l'autre par laquelle il aspirait à une existence propre, indépendante du réel, que l'art occidental a si souvent dévié. Claudel est au premier rang de ceux qui cherchent à lui rendre tout ensemble le sens du réel et celui de la liberté ; mais c'est justice de reconnaître que la fréquentation de l'Orient a donné au poète une conscience plus claire de sa mission artistique. Je pense notamment que l'exemple du Nô japonais a pu inspirer à Claudel certains détails de la mise en scène du *Soulier de satin*. Comme les grands classiques, notre poète prend son bien où il le trouve. Mais il intègre tout sans effort dans un univers qui est bien à lui et qui est l'univers catholique, auquel rien d'humain ne demeure étranger.

Mais j'ai hâte d'en venir à la plus grande, à la plus profonde leçon que l'Extrême-Orient ait donnée à Claudel. Il est assez difficile de la traduire avec des mots, puisqu'elle est proprement l'inexprimable. Partout, en Chine aussi bien qu'au Japon, le poète a été frappé par cette

(1) *L'Oiseau Noir, Nô*, pp. 97-98.

recherche patiente du secret accord, de l'ordre intime des choses, recherche qui se manifeste dans la religion, la philosophie et l'art de ces peuples. Mais précisément cet accord entre la partie et le tout, cette harmonie du corps et de l'esprit, cette union de Dieu et de l'homme, il est impossible de se persuader qu'ils n'existent pas et il n'est pas moins impossible de dire en quoi ils consistent. De là le vague, l'incohérence, les contradictions des mille sectes qui se partagent la Chine et le Japon. La Révélation leur a manqué qui eût, sinon tout éclairé, du moins étendu sans mesure les limites du possible. Mais un chrétien ne pouvait rester indifférent à leurs recherches ; il devait en faire son profit. D'autant qu'on aperçoit de loin en loin dans la philosophie orientale des reflets de la révélation primitive ou même des emprunts plus récents à l'Occident et à un Occident chrétien. Mais surtout un tel spectacle contient une leçon d'humilité. Car trop de gens se figurent que le Christianisme explique tout, qu'il ne laisse de place au mystère que dans sa théologie et que tout le reste est parfaitement clair. Or c'est tout le contraire ! Et même pour un chrétien, surtout, dirais-je, pour un chrétien, nulle chose n'est parfaitement claire. En chacune d'elles reste la part de l'ineffable. Il y a de courts instants, des instants de lucidité supérieure où, tout d'un coup, comme à la lueur d'un éclair qui, soudain, traverse la nuit, nous croyons apercevoir le fond des choses, cela derrière elles qui les soutient et les maintient dans l'existence, — Dieu ! Mais de Lui, nous ne savons rien dire, car Il est, précisément, l'Ineffable. Nous pouvons autour de Lui multiplier sans erreur les propositions négatives et, par là, Le circonscrire, mais aucune affirmation d'une lèvre humaine jamais ne L'exprimera, si ce n'est par ce jugement : Il est Celui qui est. Cette impuissance à dire la seule chose essentielle, c'est ce que Claudel appelait

ailleurs « la Passion de la Parole (1) ». Mais les artistes et les philosophes de la Chine et du Japon l'avaient ressentie comme lui ; ils l'avaient ressentie sans en connaître la cause. Et telle est l'angoisse secrète qui fait vibrer leurs gestes les plus purs. On les voit humblement, pieusement, cérémonieusement approcher du mystère. Ils semblent craindre qu'un cri ne l'effarouche ou qu'un mouvement trop prompt ne le mette en fuite. Leur attitude est une prière ; leur silence une attente. Et de là cette exquise pudeur, parce qu'il ne faut pas troubler l'ordre des choses, si l'on veut le surprendre. « Le *Coupeur-de-Roseaux* dans le Nô qui porte ce titre, quand après une longue séparation il retrouve l'épouse perdue, leur émotion ne se traduit que par un frémissement de deux éventails qui confondent un instant leurs haleines (2). »

Après tout, qu'est-ce que cherchait à montrer, naguère, M. l'abbé Bremond, si ce n'est cela même, qu'il appelait, lui, la *Poésie pure?* Claudel a reçu en abondance, de l'Extrême-Orient, des leçons de poésie pure. Et ces leçons de poésie pure sont aussi des leçons de prière. Je voudrais, pour le plaisir du lecteur, en citer au hasard quelques-unes. Il y a d'abord, dans *Connaissance de l'Est,* l'histoire de *la Cloche* (3). Il s'agissait de ravir à la terre le secret de sa sonorité ; de déceler, précisément, par le moyen d'une cloche, cet accord intime qui doit exister entre le chant de l'homme et celui de la terre. Or le fondeur qui avait conçu ce dessein fit une première cloche, mais elle fut ravie au ciel dans un orage. « La seconde, comme on l'avait chargée sur un bateau, tomba dans le milieu du Kiang profond et limoneux. Et l'homme résolut, avant de

(1) *La Muse qui est la Grâce, Cinq grandes Odes,* p. 138.
(2) *L'Oiseau Noir,* p. 107.
(3) *Connaissance de l'Est,* pp. 126-130.

mourir, de fabriquer la troisième. » Mais il n'y parvint, au bout de quinze ans d'efforts, que le jour où sa propre fille, navrée du désespoir de son père, se fut jetée vivante dans le métal en fusion. « C'est ainsi qu'à la cloche fut donnée une âme et que le retentissement des forces élémentaires conquit ce port femelle et virginal et la liquidité ineffable d'un lien. » Cette cloche n'est-elle pas la sœur des cloches de Monsanvierge, celles qui sonnèrent le lendemain de la mort de Violaine?

Le secret de l'art ne peut pas plus s'enseigner que saint Pierre ne pouvait, quand il l'eut voulu, vendre à Simon celui de faire des miracles au nom du Christ. Écoutez encore Claudel :

« Un des principes de la secte Zen est que les grandes vérités sont ineffables. Elles ne peuvent pas être enseignées, elles se communiquent à l'âme par une espèce de contagion. Un raisonnement toujours va être neutralisé par un autre raisonnement, mais le tumulte au fond de notre âme ne pourra pas se défendre longtemps contre le silence, ni l'eau contre le reflet (1). »

Car le secret de l'art est avant tout dans la *justesse* du cœur. Le mot *juste* dans notre langue marque assez bien, par sa double acception, ce rapport de l'art et de la morale que Claudel voulait ici souligner.

En réalité, le poème dont je viens de parler est intitulé *La nature et la morale*, mais est-ce que ce n'est pas un peu la même chose? L'art est une communion avec la nature. Pour exprimer le moindre objet, il faut, d'une certaine façon, s'être identifié avec lui. Ne plus être étranger, mais devenir cela même que l'on veut dire, sculpter, peindre ou faire entendre. Il y faut l'abnégation de soi et un profond silence. Mais la morale — je veux dire le res-

(1) *L'Oiseau Noir, La nature et la morale*, p. 123.

pect du précepte — telle, du moins, qu'un chrétien la comprend et la pratique, est-elle donc autre chose que l'oubli de soi-même et la soumission par amour à la volonté de Dieu ? Le saint obéit à Dieu, comme l'artiste obéit à la nature. Et les deux attitudes ne sont pas sans d'intimes rapports. Il existe, sans doute, un art séparé de la vérité révélée. L'homme peut et doit se servir de la nature, mais c'est enfin pour la dépasser. Il est impossible pourtant qu'un artiste probe, placé au milieu de ces formes, de ces couleurs et de ces volumes qui constituent son domaine, ne soit pas frappé de son insuffisance et de ce que lui-même ajoute au monde d'immortel :

« Le Shamisen. — Il y a dans toute beauté un élément de tristesse, c'est la mort qui est là, il y a des larmes à regarder fleurir en nous ce qu'il y a de mortel ! et c'est l'exil seul qui rend ces roses possibles. Avant que la sultane des jardins se dévoile pétale à pétale il faut que Mai devant le soleil tende ce voile de cendre et d'argent.

Le Poète. — J'ai ressenti cela au Japon mieux que partout ailleurs : l'amère paix du paradis bouddhiste qui n'est peut-être pas très loin de l'enfer, le sentiment d'un danger toujours présent, d'une attention à jeun, l'oreille tendue.

Le Shamisen. — Cette atmosphère des jours de tremblement de terre quand pas une feuille ne remue, ainsi l'acteur de Nô qui regarde et ne remue pas un cil.

Le Poète. — Oui, c'est bien cette ambiance de mystère et de terreur, ce silence sinistre qui enveloppe les Nô, quand le tambour magique coup à coup commence à battre et qu'on entend sangloter quelqu'un d'abstrait (1). »

Voilà par quoi les artistes japonais sont éminemment des artistes religieux, voilà par quoi ils méritaient de la part de Claudel beaucoup plus qu'une curiosité de confrère, mais une sympathie véritablement charitable. D'ailleurs, un cœur pur est nécessaire au véritable artiste,

(1) *L'Oiseau Noir, Le Poète et le Shamisen*, p. 167-168.

comme au saint. C'est une des idées familières de Claudel que le bien seul compose, que, seul, il permet cet accord, cette harmonie sans quoi l'art n'est qu'un faux-semblant ou un prestige diabolique :

« O moralistes, à quoi bon tant d'explications et de théories et de menaces, quand nous savons aussitôt que l'ordure en nous est inconciliable avec le saphir ? Que la couleur et le parfum délivrent nos sens au lieu de les asservir ! Il n'y a qu'une âme purifiée qui comprendra l'odeur de la rose (1). »

Dès lors, on s'explique l'émotion du poète devant le drame immense de la religieuse Asie, qui pressent la lumière, mais ne peut, livrée à ses seules forces, l'apercevoir. C'est en vain qu'elle se tourne vers les montagnes qui se dressent en son centre comme un autel gigantesque ; c'est en vain qu'elle échafaude systèmes sur systèmes, qui tombent l'un après l'autre en poussière. Mais ce n'est pas en vain que ses philosophes et ses artistes font dans leur âme le silence et fixent sur l'étoffe d'un kakémono le mouvement même de la vie ou en reproduisent le rythme dans la lenteur tragique et majestueuse du Nô.

Cette étude est déjà longue et néanmoins très incomplète. Or, voici qu'il faut conclure. Heureusement que c'est facile. Claudel déclarait un jour à Frédéric Lefèvre ne pas bien comprendre le sens de cette opposition, qui paraît hanter certains esprits, entre l'Orient et l'Occident. N'a-t-il pas démontré lui-même, par son propre exemple, qu'il est possible à un occidental de comprendre l'Orient sans rien perdre à ce contact ? Il est vrai que Claudel est un grand chrétien ; il est vrai que Claudel appartient à l'Église Catholique, et là se trouve peut-être l'explication de cet apparent paradoxe. Je définirais volontiers le catho-

(1) *L'Oiseau Noir, La nature et la morale*, p. 127.

que un homme qui ne pense pas par opposition. Il est ıpable « d'étreindre à la fois deux notions qu'il sait égament justes, mais dont la conciliation n'est pas évi-ente (1) ». Au lieu que l'hérétique de tout poil est celui ıi ne voit jamais qu'un côté des choses, qu'une face de vérité. On pourrait dire encore que le catholique est un omme pour qui la vérité a plus de deux dimensions. Son nivers est à trois dimensions, et voilà pourquoi il est raiment un univers ; voilà pourquoi il est vraiment atholique. Comme la nuit et le jour s'opposent moins u'ils ne se complètent et colorent diversement la mare d'un temps unique, ainsi l'Orient et l'Occident sont eux aspects différents, mais non pas opposés de l'unité umaine. L'homme est un dans sa nature ; le monde est n, comme Dieu Lui-même. Claudel a magnifiquement is en lumière, dans ses œuvres les plus hautes, cette arfaite unité et ces limites fixées par la main de Dieu et u'il nous est impossible de franchir. Car, à l'idée de l'uité se joint, par une conséquence nécessaire, celle de la mite. Et comment pourrais-je mieux conclure ces quelues pages sur ses investigations orientales qu'en recoiant ici ces vers de *La Maison fermée* dans lesquels le oète définissait le désir de son cœur ?

« Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu ! Comme Christophe Colomb quand il mit à la voile,
Sa pensée n'était pas de trouver une terre nouvelle,
Mais dans ce cœur plein de sagesse la passion de la limite et de la sphère calculée, de parfaire l'éternel horizon (2). »

JACQUES MADAULE.

(1) *Une heure avec..., Troisième série,* pp. 159-160.
(2) *La Maison fermée, Cinq grandes Odes,* p. 158.

NOTES ET RÉFLEXIONS

La Revue des Deux Mondes *et l'idée religieuse sous la monarchie de Juillet*

Qu'était, à ses origines, l'attitude religieuse de cette *Revue des Deux Mondes* qui célèbre actuellement son centenaire?

« La *Revue* n'est « ni doctrinaire, ni catholique, ni de l'école pure du *Contrat social*, ni saint-simonienne, ni romantique en art selon le rite de 1828. » Ainsi s'exprimait l'auteur anonyme de la *Chronique de la Quinzaine* dans le numéro du 1er mars 1833, auteur que la Table de la *Revue* nous dit être Sainte-Beuve. « La *Revue*, en effet n'est rien de tout cela », continuait-il. Mais il ajoutait « Certaines parties des doctrines indiquées ont pu et peuvent se mêler à son ensemble, et y faire contraste ou variation. »

Lamennais, au moment même et au lendemain de sa rupture avec l'Église, collaborait à la *Revue*; et Lerminier s'enthousiasmait des *Paroles d'un Croyant,* dans son article du 1er septembre 1834 sur les *Adversaires de M. de Lamennais.* Mais, par ailleurs, la politique générale de la *Revue* ne la rendait nullement propice à des souffles de révolution universelle; et jamais elle ne fut l'organe de la suprême phase menaisienne, de la phase apocalyptique d'après la révolte. Diverse comme l'était le monde même des idées, la *Revue* de ces premières années, lorsqu'on l'étudie dans un recul de quatre-vingt-dix ans, paraît répondre assez exactement au programme panaché qu'en traçai

ainte-Beuve, et les mots de « contraste », de « varia-on », n'étaient point pour la choquer.

Contraste ! variation ! Lorsque, le 1er décembre 1838, dgar Quinet, dans un article d'ailleurs assez sévère sur première *Vie de Jésus* de Strauss, posait expressément l'éternel problème résultant de ce qu'on ne peut ni xtirper le christianisme ni rejeter la philosophie », il emblait qu'il cherchât un moyen d'atténuer les contras-es et d'harmoniser les variations ; et bientôt sa pensée, épassant le domaine de la dialectique pour s'évader vers terrain, plus commode assurément, du prophétisme, exaltait en pronostics d'après lesquels « la pierre où emblaient ensevelics toutes les croyances » serait « à la n brisée », et d'après lesquels « le Dieu éternellement ncien, éternellement nouveau, renaîtrait vêtu d'une umière plus vive que celle du Thabor ». Mais d'autre art, le 15 décembre 1839, Louis de Carné consacrait à la uestion religieuse la cinquième des lettres qu'il adressait un membre des Communes sur la nature et les condi-ons du gouvernement représentatif en France : cela lui araissait bon pour « quelques cabarets de province », de éclarer le catholicisme « incompatible avec l'établisse-ient de 1830 » ; l'histoire de l'Église lui faisait l'effet d'une magnifique épopée », et la conclusion qu'il donnait à son loge du christianisme, c'est que « le premier devoir utant que la meilleure politique d'un gouvernement bre est de travailler à la diffusion des idées chrétiennes ».

Ainsi se laissait entrevoir, dans cet article de Carné, un ourire à l'adresse des initiateurs qui commençaient alors ne campagne pour la liberté de l'enseignement. Mais, oins de trois ans après, des événements survenaient aux-uels succédait dans la *Revue* une sorte de mobilisation e la philosophie contre l'Église. D'une part, en certaines phères ecclésiastiques, d'ardents polémistes transfor-aient la lutte contre le monopole universitaire en une utte contre l'Université. Ils n'avaient derrière eux ni l'ar-hevêque de Paris, Mgr Affre, ni Montalembert, qui se

réclamait du droit commun, ni Ozanam, membre de cette Université diffamée ; et pourtant, les adversaires qui leur ripostaient affectaient de considérer qu'en ces pamphlétaires aujourd'hui bien obscurs, c'était l'Église qui s'incarnait. Et d'autre part, le Collège de France devenait un prétoire, où contre les Jésuites deux procureurs généraux se dressaient : Michelet et Quinet. La *Revue* entrait en lice, et, dès le 1er mai et le 15 juin 1843, les deux lettres de Libri sur le clergé français déchaînaient contre les Jésuites une offensive à laquelle ripostait bientôt le grand honnête homme que fut le P. de Ravignan. Quinet, dans le n° du 1er septembre, défendait son livre des *Jésuites* contre les *Observations de l'archevêque de Paris*, et se plaignait qu'il ne fût plus permis de séparer la cause du clergé français et celle du « jésuitisme » ; et Lerminier, le 15 octobre, venait à la rescousse de Quinet. Emile Saisset constatait, dans la *Revue* du 1er mars 1844, que la guerre entre le clergé et les philosophes était parvenue au dernier degré d'acharnement ; il imputait « au défaut de lumières » du clergé ses « mauvais sentiments et ses mauvais desseins à l'égard de la philosophie », et son parti pris « d'identifier panthéisme et athéisme ». Dans les trois articles de Louandre sur le mouvement catholique depuis 1830, on discernait une inquiétude : après un rapide hommage aux Carné, aux Cazalès, aux Foisset, « acceptés, disait-il, par les hommes sages de tous les partis, parce qu'ils représentaient les convictions élevées et tolérantes et la saine modération », Louandre s'irritait, s'emportait, contre tous les autres catholiques notoires, y compris Montalembert, et contre le catholicisme lui-même. Mais voici que Michelet publiait son livre : *Le prêtre, la femme et la famille* : cette fois la « philosophie » paraissait passer les limites, et c'était contre Michelet que s'insurgeait Emile Saisset, dans l'article que, le 1er février 1845, il intitulait *Renaissance du Voltairianisme*. Sans ménagements aucuns, Saisset réduisait en poudre les trois thèses de Michelet, d'après lesquelles « la direction spirituelle, et même les docteurs

es plus opposés au quiétisme, comme Bossuet, et le chris-ianisme en général, ruineraient la liberté morale et étruiraient la volonté au profit de la grâce divine ». Et se plaignait que le livre de Michelet fût « fait pour nprimer aux esprits une direction nouvelle et dange-euse, pour substituer à la défense légitime l'attaque vio-ente, pleine à la fois de passion et de faiblesse, et à la cri-ique large, équitable, solide des institutions religieuses, a haine aveugle de ces institutions en attendant leur enversement, en un mot, à l'esprit du XIX^e^ siècle, tel ue l'ont fait quarante années de travaux et de progrès, esprit autrefois fécond, aujourd'hui stérile et déplorable, l'un siècle qui n'est plus ».

Ainsi Emile Saisset dressait-il une barrière en face d'un ertain voltairianisme ; mais insistant sur la façon dont il oncevait lui-même la « haute et pacifique critique des nstitutions religieuses », il déclarait que le résultat de ette critique devait être « de les comprendre, de les xpliquer, de les absoudre, et finalement d'y substituer ar degrés l'action directe, immédiate de la raison, qui loit un jour appeler tous les hommes, même les plus umbles, à la comprendre en elle-même, et à savoir tout e qu'elle est et tout ce qu'elle peut ». Et je crois qu'on ésumerait assez exactement l'esprit de ces lignes en con-luant que l'indulgence de Saisset accordait à la religion n crédit provisoire, et à la raison un crédit éternel.

Reprenant la plume pour des pages intitulées : *Chris-ianisme et philosophie*, que donnait le numéro du 15 mars 845, il félicitait Mgr Affre d'avoir, dans son *Introduction hilosophique à l'étude du christianisme*, reconnu les préro-atives de la raison naturelle ; il croyait voir dans cette démarche archiépiscopale une sorte de regret de certaine rochure de l'année précédente, où le même prélat avait résenté la philosophie comme une école de scepticisme t de panthéisme. Qu'avec Michelet la philosophie pour-hassât la religion, ou qu'avec quelques publicistes catho-iques la religion parût pourchasser la philosophie, c'é-

taient les deux attitudes dont s'offusquait Saisset, ave
une vivacité contenue qui trahissait un besoin d'accalmi
Et la *Chronique* du 15 juillet 1845 laissait voir enfin
ne sais quel rayonnement d'arc-en-ciel. Que s'était-il dor
passé?

Il était advenu que le Saint-Siège avait consenti à
diplomatie du Gouvernement de Juillet certaines conce
sions douloureuses pour la Compagnie de Jésus et gênar
tes pour elle. « Délivré d'un auxiliaire dangereux, lisait-c
dans la *Chronique*, le clergé français suivra l'exemple d
modération que lui donne la Papauté, il cessera de sout
nir des principes subversifs de l'autorité de l'État. D'u
autre côté, l'État ne sera plus défendu avec ces arm
railleuses et sceptiques qui effraient la religion. »

Autour de ce qu'ils appelaient l' « indépendance de
philosophie » et l' « indépendance de l'État », les écr
vains de la *Revue* montaient la garde, avec le désir, pa
fois exprimé, qu'entre l'Église et ces deux autres puissar
ces une paix, même précaire, pût enfin s'établir. Et lor
que cette paix se faisait espérer, lorsqu'on croyait pouvo
en souhaiter l'avènement, on constatait chez plusieu
d'entre eux une attention soudaine aux requêtes de cet
Église que naguère ils traitaient en adversaire, une atte
tion où il entrait de la curiosité, et pas mal de réserv
sinon même de défiance, et pourtant, tout à la fois, u
sincère désir de compréhension éveillée.

Telle était, en cette période où se préparait l'actio
politique des catholiqnes et où commençaient les camp
gnes pour la liberté de l'enseignement, l'attitude de
Revue; et l'on ne pourra s'étonner, dès lors, d'y lire, sou
certaines plumes, certaines professions de foi, nettemer
catholiques, durant les années qui suivront immédiat
ment 1848. Ces professions de foi, d'ailleurs, n'auront p
de lendemain; mais une quarantaine d'années après, Br
netière s'agenouillera devant Léon XIII; et là où lon
temps avait régné Renan, l'idée catholique reparaîtra.

GEORGES GOYAU.

Les menaces du film parlant américain

il y a actuellement un problème qui intéresse au plus
point le monde catholique, c'est celui du cinéma
ant. Il n'échappera à personne, même pas à ceux qui
ent s'obstiner à ne voir dans le cinéma qu'un moyen
il de distraction, que le fait de doter les images de la
le constitue une révolution dans l'art cinématographi-
Qu'on le veuille ou non, les films parlants ou « talkies »
rapidement envahir les marchés mondiaux, et facili-
d'une façon prodigieuse les « propagandes » des pays
sauront les fabriquer, les composer, et les répandre
toutes les parties du globe. Jamais le cinéma n'aura
is plus de puissance que par cette découverte française,
emment, mais que nous n'exploitons pas. N'est-il pas
d'en considérer d'un peu près les effets et de recher-
les moyens de porter remède à notre carence
elle ?

*
* *

e chanoine Reymond, directeur de l'Office internatio-
du cinéma, a écrit il y a quelque temps un article qui
lissimulait point l'importance, du point de vue catho-
e, qu'on devait attacher à l'écran : « Drames, comédies,
ntures, films documentaires, reconstitutions histori-
s, films de fantaisie pure, films comiques ou grotesques,
ductions philosophiques, ou scènes à grand spectacle,
ce que l'avenir prochain ou lointain nous réserve, peut
efficace, pourvu que la foi et la morale y soient res-
ées. De la joie saine, de l'émotion saine. Les catholiques
nt pas le droit de demander autre chose, et personne
rouvera étrange qu'ils le demandent. » Voilà un pro-
nme. S'il n'est pas absolument complet, il est du moins
précis et très nettement exposé. Remarquons qu'il ne
issait que de cinéma muet. Bien que nous puissions
onsidérer comme un mort, il n'en est pas moins vrai

qu'il portait, en puissance, tout le bien et tout le mal que peut faire le cinéma parlant. Or pendant des années qu'avez-vous vu ?

Le plus formidable effort de propagande protestante qu'un peuple hardi, comme l'est le peuple américain, puisse faire. Il suffit de rappeler la *Vie du Christ* et les *Dix Commandements* de Cécile B. de Mille, *Ben Hur*, les films de Griffith, c'est-à-dire les plus importantes productions des États-Unis, représentées chez nous avec le plus de réclame et d'éclat, pour qu'on se rende compte que nos alliés de la guerre ont mis leurs films au service de leurs idées religieuses. Convenons tout de suite que cette propagande est adroite, qu'elle est faite avec tact et mesure, tout à fait dans l'esprit que souhaiterait le chanoine Reymond pour la propagande catholique. Et nous admettons volontiers qu'il soit nécessaire d'apporter quelque soin particulier à l'étude de ces films pour découvrir leurs véritables intentions. De ce fait, ils ne font pas grand tort, dans la foule, à nos idées ou à nos sentiments, mais ils ne constituent qu'une avant-garde, si l'on peut dire, du gros de la production américaine.

Les films moins bruyants et moins clairement protestants, ceux que nous voyons tous les jours, ont des inconvénients plus graves. Passons même sur les mœurs singulières qu'ils nous révèlent, encore qu'ils soient, paraît-il, particulièrement chastes ; mettons de côté leur hypocrisie poussée à l'extrême quand on traite d'une scène d'amour et l'art de montrer avec la plus indécente pudibonderie le sein que l'on ne saurait voir... Il n'en reste pas moins par exemple que, dans tous ces films, le mariage apparaît comme un sacrement sans importance, et qu'on y constate avec quelle étonnante facilité on peut se marier ou divorcer de l'autre côté de l'Atlantique. Les scenarii sont adroits ; le cinéma va si vite qu'on ne songe guère ensuite à ce qu'on a vu, l'anecdote amuse et n'enseigne point, dira-t-on. Sans doute, mais il convient pourtant de reconnaître que la plupart des films n'offrent pas de remarquables

exemples de vertus. Ou s'ils les présentent, c'est de telle façon que cette vertu est si soudaine qu'elle apparaît comme imposée par une conclusion qui doit être, nécessairement, heureuse. Toutes ces petites histoires répétées à des centaines d'exemplaires ont-elles une grande influence sur le public qui les regarde? Nous n'en saurions juger aisément. Mais il faut bien convenir qu'elles en ont une au moins aussi puissante que le feuilleton ou le livre populaires. Il ne s'agissait que d'images, que d'impressions fugitives. Voici qu'intervient la parole. Et vous sentez bien que, tout de suite, le changement devient total et profond.

Car quoi qu'on pense du film parlant, il ne faut pas croire qu'on s'en débarrassera en déclarant, comme on l'a fait chez nous pendant des mois, que « ça ne durera pas... » ou qu'on n'admettra jamais en Europe que le film sonore. Le film parlant existe, rien n'arrêtera son expansion à travers le monde. Toutes les raisons sont en faveur de son développement. Les grands financiers américains ont mis sur sa chance de telles sommes qu'ils ne consentiront point aisément à l'abandonner, même en cas d'échec. Les ingénieurs qui travaillent à son perfectionnement ne s'efforcent pas seulement de résoudre les problèmes de reproduction de sons ou d'acoustique que pose ce nouveau mode d'expression, mais ils le considèrent beaucoup plus comme lié au cinéma en relief, au cinéma en couleurs, qu'isolément. De sorte que ce film parlant n'est pour les Américains qu'une étape sur le chemin d'un cinéma qui nous apparaît comme devant être une des plus extraordinaires féeries de l'avenir. Donc ne nous berçons pas de l'espoir qu'on revienne jamais au cinéma muet. On trouvera, peu à peu, la technique parfaite des « talkies ». Et dans cinq ans, un enfant de douze ans qui n'aura pas connu l'écran sans voix, ne comprendrait pas qu'il fût simplement fait pour la pantomime et ses sous-titres.

Nous aurons donc devant nous, dans les salles, des personnages qui parleront. Tous ces gestes qui parfois vous étonnent, tous ces tableaux qui témoignent souvent du

malaise moral des Anglo-Saxons, seront accompagnés de paroles. C'est-à-dire que la force de la propagande sera plus que doublée, que les images qui s'évanouissent vite dans le souvenir visuel y réapparaîtront grâce au souvenir de l'oreille.

On nous dit : « Mais le péril n'est pas immédiat, du moins pour l'Europe continentale, puisque les « talkies » sont en langue anglaise. » Bien sûr, mais pour combien de temps? Et s'imagine-t-on que les Américains, qui couvrent les frais de leurs films dans leur pays même, n'auront ni l'idée, ni le moyen de venir chez nous pour exploiter leurs procédés, et fournir de « parlants » les pays qui les intéressent commercialement? Ce serait leur supposer une discrétion qui n'est pas dans leurs habitudes. Le cinéma d'Outre-Atlantique poursuivra sa propagande volontaire protestante, faussement humanitaire, patriotique, industrielle, parce qu'il veut conquérir les marchés européens et que le cinéma prépare admirablement les esprits à cette conquête. Et nous pourrions même ajouter que les puissances judaïques d'argent qui soutiennent la plupart des grandes firmes d'Amérique ont également des intérêts intellectuels et matériels en Europe qu'ils ne négligeront pas.

D'un côté donc, c'est le film parlant travaillé, remanié mis au point, c'est l'abandon total du film muet, c'est une nouvelle campagne entreprise sur de nouveaux frais. De l'autre, c'est l'Europe et, en particulier la France, impuissante à lutter contre cette invasion.

* * *

Car pour l'instant nous ne faisons rien ou presque rien et les quelques tentatives qui se préparent sont, dès leur mise en train, vouées à de médiocres résultats. D'abord nous avons trois ans de retard. C'est un terrible handicap. Bien que le film parlant soit une invention française, et que depuis vingt ans M. Gaumont ait montré l'importance de cette découverte, nous n'y avons jamais cru. Jusqu'à

année dernière les plus grandes firmes parisiennes ont
ostinément nié que les « talkies » fussent un danger pour
os productions. Ce n'est que devant les chiffres, devant
s informations venues d'Amérique, que nos « cinéastes »
e sont émus. En encore, admettaient-ils la possibilité du
néma sonore, non celle du film parlant. Et puis les pre-
ières nouveautés américaines sont venues. Le *Chanteur*
e jazz, pour si médiocre qu'il soit, retient le public depuis
es mois. On a présenté *Broadway melody*, on a été à Lon-
res où les « talkies » ont fait fureur. Il a fallu se rendre
l'évidence. Mais, au lieu de faire table rase du passé,
omme à New-York, de chercher et de choisir un nouveau
ersonnel, de demander à des auteurs de se mettre au cou-
ant du nouveau travail, on a voulu garder les vieilles
néthodes. On a parlé d'adaptation de pièce de théâtre. On
est lancé prudemment dans des compositions pour les-
uelles on a engagé des chanteurs qui ne sont pas comé-
iens, des artistes de scène qui ignorent le cinéma, et on
gardé la troupe des artistes de l'écran qui ne savent rien
u métier tout neuf qu'ils vont faire. D'où une production
ésespérément lente, dans des conditions matérielles
éplorables. Pas de programmes sérieux, pas d'idées pré-
ses sur l'œuvre à entreprendre, une confiance aveugle
ans le système D... Or en matière d'industrie — et on
oit tout de suite que des méthodes industrielles s'impo-
ent — l'improvisation est chose déplorable.

Nous sommes dans la situation de soldats qui pour se
éfendre contre des mitrailleuses auraient des bâtons dans
s mains. Nous allons vers l'anéantissement. Admettons
ue pendant deux ou trois années nous parvenions à donner
illusion d'une création française dans le cinéma parlant
t d'une organisation, elles seront si fragiles, si faibles,
ue le jour où, fatigués, usés par nos efforts désordonnés,
ous serons sur le point de déserter le combat, le produc-
eur anglo-saxon interviendra sans aucune peine. Ou par
a simple concurrence, ou par les capitaux et le matériel
u'il apportera, il sera tout de suite notre maître sous l'as-
ect du bienfaiteur.

Et non seulement nous serons sous le joug doré du capital américain, mais aussi sous celui de la pensée américaine. Et c'est là que le péril deviendra sans remède, si nous ne voulons pas lutter contre lui, avant qu'il soit là.

*
* *

Est-il possible que les catholiques restent indifférents devant sa menace? Suffit-il de constater et de gémir? Serait-il logique que la plus puissante force spirituelle du monde, que l'organisation la plus parfaite de l'univers, reste sans pouvoir contre cette attaque prévue, inévitable? Il ne nous le semble pas. Que n'essayerions-nous pas de faire, si nous étions en danger de recevoir demain des millions de volumes écrits par des pasteurs protestants ou des rabbins, ou même par leurs fidèles? Or le film parlant sera plus dangereux que le livre. Il aura aux regards des jeunes générations si curieuses, si avides du progrès scientifique, le double prestige de la science et de l'art. Demain le film en relief, après-demain le film sans écran, plus tard on ne sait quel procédé fantasmagorique qui permettra peut-être de projeter au milieu d'une salle un être qui aura les apparences de la vie! Que de séductions pour l'imagination de la jeunesse! Que de ravissements pour ses loisirs! Quel témoignage nouveau de sa puissance créatrice qui peut se passer de toute morale!

On a projeté, pendant quelque temps au Paramount, dans le courant d'octobre un film sonore qui était, à notre point de vue, plein d'enseignements : le Pèlerinage national à Lourdes. Ce n'était pas encore la perfection. Aussi longtemps que le relief fera défaut, on sera gêné par ces voix qui viennent de derrière l'écran et qui semblent un peu sortir d'un gouffre. Les sons parfois restent confus. Ils manquent d'ampleur dans l'instant où on les voudrait formidables, parce que la foule assemblée chante de tout son cœur. Mais malgré ces quelques défauts qui sont momentanés, répétons-le-nous bien, quelle impression manifique!

Toute l'anxieuse palpitation de ces pèlerins, toute la ferveur de leur élan, sont vivantes. Dans le silence froissé par les pas de la procession lente, monte la voix du prêtre qui implore. Puis son imploration est redite par mille bouches... Devant la grotte même brouhaha de foule, même explosion d'oraisons, et quand passe le prélat portant le Très Saint-Sacrement, tous les mouvements qu'on ne voit pas sont suggérés par les bruits et les silences...

Notez bien que ces effets extraordinaires sont obtenus sans préparation, qu'il s'agit simplement d'un reportage, qu'il n'y a là que peu de choix et peu d'artifice. Mais devant une salle de deux mille personnes, jugez, au silence qui règne, de l'effet produit. Si ce film passe dans d'autres salles, ne manquez pas d'aller le voir. Vous comprendrez directement, par le même coup que vous recevrez au cœur, tout l'intérêt du cinéma parlant, bien mieux que par les phrases qui s'efforcent à l'expliquer.

On sentira qu'on n'a pas le droit, à l'heure présente, de négliger ce formidable moyen d'expression. Vous serez convaincu qu'un film parlant mettant en scène une masse d'hommes chantant l'*Internationale*, par exemple, fera chanter l'hymne révolutionnaire par toute une salle. Aberration d'un moment, suggestion collective, donnons à cela tous les noms qu'on voudra. Mais le fait n'en sera pas moins là. Ceux qui sauront se servir des talkies auront en leur pouvoir un instrument formidable, sinon aujourd'hui, certainement demain.

Qu'on ne vienne pas dans dix ans dire à ceux qui auront poussé les premiers cris d'alarme : « Hélas ! si nous avions su ! » Ce n'est jamais pour l'année qui vient qu'il faut travailler. Et c'est parce que les Américains ont compris cette vérité qu'ils sont nos maîtres au cinéma muet, et qu'ils le seront au cinéma parlant, si nous ne réagissons pas.

René Bizet.

Les Jeux de l'Enfer et du Ciel (1)

Un roman qui arrache des larmes, qui fait rire et méditer, qui dispose l'âme à la générosité, comment pourrait-on le juger, ici, sans prédilection? Et cependant, on commencera par quelques reproches, à l'imitation des enfants qui se hâtent d'en finir avec ce que leur repas comporte de contraire à leur goût, de façon à pouvoir ensuite parcourir sans arrière-pensée ces trois volumes si forts et si pleins. Que le lecteur nous excuse : ce sont trois petites cuillerées qu'il aura vite avalées. Et d'abord le roman est un peu lent à se mettre en train. Pourquoi cela? C'est qu'il y a, engagés dès le début dans l'action, une abondance de personnages : vingt-deux exactement. Et tous sont importants, comme on va le voir. Il fallait bien que l'auteur prît le temps de les présenter, l'un après l'autre. Au bout du compte d'ailleurs cela tient une centaine de pages, sur neuf cents : la proportion n'est pas si forte. La tragédie, qui est mouvement, consacre à l'exposition un acte sur cinq. Mais le cinéma, le renouveau de l'aventure, nous ont désaccoutumés de ces méandres tranquilles dont le roman anglais de Dickens ou de George Eliot se privait si peu. Cette longue galerie de portraits d'une seule enfilade pèse à notre légèreté, si variées que soient les physionomies. Enfin, dès que l'action est déclenchée, cette ombre d'impatience se dissipe. Vous tournez les pages avec fièvre; le premier tome est vite achevé. Vous lisez le second d'un trait. Le dernier met le comble à l'intérêt.

Et voici que nous butons à une deuxième remarque. Dans les dernières pages du roman les coups de théâtre se multiplient à l'excès. On n'oublie pas que l'auteur a déclaré, en souriant, dans sa préface, que son esthétique était celle du roman-feuilleton. Visiblement il a pris goût à son jeu. Il s'amuse à dénouer avec une adresse déconcertante un écheveau où tant de fils se mêlaient et se brouillaient inextricablement. Et je crois bien que l'on n'aurait qu'à lever son chapeau si l'on ne voyait revenir le pseudo-colonel, et revenir aussi (d'une autre façon) M. Tranchant-Guizot... N'y a-t-il pas des

(1) Par Henri Ghéon. Flammarion, éditeur.

êtres irrémédiablement voués à la solitude? J'aurais vu volontiers la dame au chapeau couronné de raisins noirs rentrer seule à sa crèmerie de la rue Cujas. Quant à M. Tranchant, son évolution... Mais on ne comprendra rien à tout cela si nous ne racontons l'histoire. Le lecteur voudra bien permettre qu'une troisième objection soit remise à la suite du récit.

Le 14 juillet 184., la diligence qui fait le service entre Lyon et Ars se dirige sur Trévoux dans un nuage de poussière. Elle est à peu près au complet, et remplie de gens fort disparates. Il y a là un écrivain connu, plein de curiosité et d'ironie, que l'on appellera *le Sage*. Il fait le voyage non pas tant pour voir le saint curé que les remous formés autour de lui, et par lui, dans les âmes. Il a son carnet de notes à la main, et comme l'auteur, pour gagner du temps, y jette quelquefois les yeux, nous n'allons pas nous gêner pour le faire et adopter, par exemple, les surnoms qu'il donne à ses compagnons de route. Ainsi : *la dame veuve* et son petit garçon, *Eric*. La dame, après s'être mariée à la légère, a laissé naître en elle un amour coupable. Elle n'a pas trompé son mari. Mais elle a fait de sa passion un étalage si impudent que celui-ci, conduit au désespoir, s'est jeté dans la Saône. Ce souvenir torture la malheureuse qui se sent, non pas seulement homicide, mais comptable d'un crime sans remède : la damnation de cet homme. Elle va chercher, sans trop espérer, un soulagement à ses mortelles angoisses. *Le paysan* est un rude laboureur du Forez qui amène avec lui son fils sourd-muet dont il veut demander la guérison : ce sont des hommes de grande foi, simples et bons. *M. Joseph*, un long jeune homme roux et laid, a été aiguillé, après une enfance malheureuse, vers le Séminaire. Mais est-il digne d'être prêtre? Au moment de franchir le pas, la voix du monde le hèle : le saint curé tranchera. Il baisse les yeux parce qu'il a, près de lui, *Mlle Toto* qui est une fille de mauvaise vie. Que va-t-elle faire à Ars, celle-là? Se promener, peut-être : c'est une ignorante. Et toute sa méditation, pendant que les chevaux trottent, consiste à équilibrer son modeste budget avec de maigres recettes. Son voisin de banquette, *M. Tartufe*, fait aussi des comptes, en pensée : il vend des chapelets au mille, des médailles à la grosse. S'il sait s'y prendre, son pèlerinage lui rapportera 40.000 francs. Un autre personnage, *M. Tranchant*, est un député-physicien que les loges ont délégué pour

démasquer les supercheries du curé d'Ars... Ensuite, c'est une grasse personne : la dame aux raisins noirs. *Mme Gandillon* est sentimentale et vaniteuse. Elle a promu colonel, dans son imagination (et dans ses bavardages avec la clientèle), son indigne mari, simple maréchal des logis, qui l'a depuis longtemps abandonnée. Pourquoi va-t-elle à Ars ? Elle accompagne son amie, *Mademoiselle*. Celle-ci, vieille fille riche et revêche, y passe par curiosité, en se rendant à sa propriété de campagne : elle serait incapable d'un mouvement généreux. Elle a rompu autrefois avec une nièce qui s'était laissée séduire, et son cœur desséché ne connaît aucun remords. Il y a, au bout de sa banquette, un jeune poète qui affecte le cynisme, la fantaisie, le talent, et qui n'a guère de tout cela : *Manfred*. *Mme Victoire* est le vivant contraste de Mademoiselle : une petite vieille douce, modeste, pauvre, qui n'a conservé de huit enfants qu'une jeune fille, et elle est au lit, poitrinaire, depuis deux ans. Elle veut implorer M. Vianney, pour qu'il la guérisse. Mais elle est bien éloignée de ne songer qu'à elle. Tous les voyageurs son cœur simple les trouve sympathiques, et elle égrène son rosaire pour eux. Même pour ce jeune couple élégant et distingué qu'elle croit mari et femme et qui est un faux ménage. La belle *Paméla* est intelligente, capricieuse, mais pleine de cœur. *M. Edgar*, qui l'aime beaucoup, a consenti à quitter Florence où ils étaient pour satisfaire à la fantaisie qu'a suscitée un article de gazette : voir le curé d'Ars. On n'est pas plus complaisant. Certes, *Mme Dufourtaing*, sa voisine, n'aurait pas cédé de la sorte à sa fille *Mlle Berthe*. Elle est obsédée par l'idée de lui trouver un mari, et ce n'est pas à Ars qu'on le découvrira. Mais elle avait promis un voyage ; la jeune fille a souhaité de venir à Ars : au moins la dépense sera minime. Restent une vieille fille un peu toquée, qui prétend avoir des visions : *Miss Palmers* ; un *ecclésiastique* en coquetterie avec l'hérésie qui juxtapose comme il peut la foi et les délices de la critique. Et le cocher, enfin, indifférent.

Il convient d'ouvrir une parenthèse pour admirer les portraits que l'auteur a dessinés. On n'a pu moins faire que de les amoindrir, ici : il faut les lire. De petits traits les forment peu à peu, choisis avec une pénétration, une exactitude, une malice aussi qui les font inoubliables. Et si tous sont expressifs, ce sont les petites gens, la menue bourgeoisie, qui est

nte avec le plus de bonheur. On avait déjà noté cela dans uvre dramatique de M. Ghéon. Mais dans ce roman, dis- ant de plus de loisir, il s'est plu, touche par touche, à cer les caractères dans leurs nuances les plus fines. Les ures de Mme Gandillon, de Mme Victoire, sont de char- nts chefs-d'œuvre qui font invinciblement penser aux rceaux les plus savoureux de la peinture flamande. Celle Paméla est noble et belle. Celle du Sage, enfin, est une rveille de complexité, de fidélité, il faut dire aussi de jus- e. On ne peut aller plus loin dans la compréhension d'une ure, dans l'attention, la sympathie, et garder en même ips un jugement aussi clair et libre, parfaitement soustrait enchantements du personnage. C'est une chose dont on arlera : il faut reprendre le récit.

a diligence s'arrête à Trévoux, pour déjeuner, et charge is mystérieux voyageurs. Un vieillard maigre et triste, ffé d'un gibus noir. Un monsieur gros et jovial, coiffé d'un us roux. Un jeune élégant, coiffé d'un gibus gris. Pour les er il faut jucher à l'impériale Manfred et Paméla qui ont uché une amourette. Et l'on repart. Sous l'impulsion du peau noir, qui se révèle un athée, la conversation, dans térieur, s'échauffe et tourne au scandale. On ne sait ce arriverait si la diligence, emballée tout à coup, ne versait uelque cent mètres d'Ars.

Que va-t-il se passer, une fois que l'on a relevé les voya- rs, plus ou moins contusionnés? Disons tout de suite il est impossible de suivre les sentiers (qui se fuient, se isent, se brouillent ou se réunissent) de chaque destinée. nvention est ici d'une fertilité, d'une sûreté psychologique, l'on ne peut traduire. Et la physionomie du saint curé nine de haut ces petites intrigues humaines. L'auteur écrit c raison, dans sa préface, que c'est comme un phare : les sonnages ne peuvent ni se dérober, ni s'écarter de cette nière puissante et douce. Le lecteur aura remarqué que sieurs se trouvaient en état de crise; parfois sans le savoir. bien leur vie se trouvait, comme on dit, à un tournant. A cun M. Vianney apporte son regard simple et profond, sa re, sa divine parole. Il règne sur toute cette partie de l'ou- ge un ton de gravité, de respect qui n'empêche pas l'enjoue- nt, et dont la justesse est extrême. On sent l'auteur (que vais- ire? mais c'est la vérité, c'est l'image du donateur) comme

agenouillé devant chacun de ces destins, avec angoisse, a
le désir profond qui habite toute âme chrétienne de voir
autres âmes se donner à la Perfection Souveraine. Et
font-elles? Presque toutes cèdent à l'appel divin. Celui-ci
confession. Cet autre après le sermon. Paméla entrera
Carmel. La dame veuve... : vous lirez son étrange aventu
Elle trouve non seulement le pardon, mais un foyer nouve
Il n'y a que deux personnages qui reviennent les mains vi
et le cœur inchangé, c'est Mme Dufourtaing, et c'est Ma
moiselle. Elles sont orgueilleuses, et avaricieuses, elles
choisi le monde. Mais le cas de M. Tranchant était
encore? Eh bien, non. Il se trompait sottement d'infini : n
enfin, il se donnait à quelque chose de plus grand que
Tout se passe comme si en dernier recours l'adoration de
même emportait seule condamnation. Cependant, l'aut
ne se fait pas justicier. Il sait bien que « cette fin ne fi
rien » et que jusqu'à la mort les trois chapeaux (car c'étai
trois démons) disputeront ses personnages au ciel. Mais c
rage : Dieu est le plus fort.

C'est tout un monde, ce roman. On aurait volontiers in
tulé cette note « une Somme romanesque » si l'on n'av
craint que ce dernier mot prêtât à l'équivoque. C'est qu
effet on y trouve non seulement toutes les conditions, t
les âges, les caractères, les réalités de la vie physique
morale, mais encore (et enfin) les plus profondes de tout
les réalités spirituelles. Si, comme on le prétend, le rom
est l'un des moyens d'investigation les plus efficaces que l
possède pour connaître la vérité sur l'homme, on pouvait
tonner que jusqu'ici les domaines de la vie intérieure euss
été laissés délibérément de côté. Pour mieux dire, il fal
s'en étonner par principe; mais la chose est explicable.
romancier ne saurait que transformer, par son art, des d
nées qui se trouvent en lui-même parce qu'il les a vécues
pensées. Il n'y a jamais d'invention totale; et pour décrire
vie spirituelle il faut en posséder quelque expérience. Il
évidemment plus facile de prospecter ces « régions inter
tes » dont M. Mauriac demandait naguère l'entrée libre
l'on ne contestera pas que cela nous procure de curieu
planches. Mais entre ces deux sources nouvelles une se
donne l'eau vive — ou, pour parler sans métaphore, un acc
neuf, une fécondité véritable, une richesse qui ne s'épu

pas. Et voilà pourquoi l'on peut dire que l'apparition de ce ivre est un événement. On n'oublie pas que M. Bernanos vait précédé M. Ghéon. On dira même, parce que c'est jus- ice, qu'il descend plus loin dans le secret des âmes, qu'il a lressé quelques figures sublimes et impérissables. Mais l'at- nosphère de cataclysme dans laquelle se déroulent ses omans nous a toujours pesé pour notre part : ce n'est là ni a joie, ni la paix du Christ. Et surtout, ce qui nous semble 'écarter de la vérité chrétienne, c'est qu'il se constitue le jus- icier de ses personnages. Comment l'oser, quand la miséri- orde divine elle-même tient tout en suspens, jusqu'au der- ier soupir? Tout autre est l'attitude de M. Ghéon. Chez lui a tendre compassion et la fermeté du jugement coexistent. Encore une forte leçon, pour nos esprits, trop modernes. Trop souvent la pitié ou même l'intelligence aiguë des causes econdes fait dévier notre jugement. Nous faisons plus qu'ex- user le mal : nous ne trouvons plus qu'il soit le mal. Eh si ! Le mal est le mal. Et les hommes de faibles et pitoyables êtres, tirés entre l'enfer et le ciel.

Et voici l'objection que nous avons réservée. On a dit que rois démons intervenaient dans l'action, sous une figure umaine. Est-ce légitime? On devine ce que beaucoup vont lire : « Ce roman n'est pas une féerie. Il se tient sur un plan réaliste. Or si la tentation est une réalité, il n'est pas courant que les démons se promènent dans la rue en chapeau gibus. Si vous introduisez cet élément purement imaginaire, prenez garde. Vous allez amoindrir la force de vos conflits, dissiper e pathétique des situations. Ce n'est pas seulement une faute ittéraire. C'est aussi une faute apologétique. On ne peut prendre au sérieux ces fariboles. » — Il y a une apparence de raison dans tout cela. Et cependant il nous semble que l'on pourrait donner une réponse victorieuse qui passerait par les rois points que voici. — 1° Dans la vie du saint curé d'Ars es persécutions du diable tiennent beaucoup de place : il était permis à l'auteur d'en inventer qui essaient de jeter le rouble dans l'esprit de ses pèlerins; — 2° Il n'est sans doute pas en dehors du pouvoir des mauvais anges d'agir sur la matière, et donc de prendre une apparence humaine. Les prières à la fin de la messe ordonnées par Léon XIII nous enseignent qu'ils rôdent à travers le monde : *pervagantur*. 3° De nos jours la foi est tellement infirme qu'une apparition

du démon la renforcerait plutôt. « Sa plus grande habileté dit André Gide dans le Journal des Faux-Monnoyeurs, c'e de faire croire qu'il n'existe pas. » D'où le dessein de l'auteu Employer non pas un symbole, mais un signe concret de présence diabolique, de cette volonté patiemment ordonn à notre chute. — Son dessein réussira-t-il ? C'est là, plutô la question. Pour la bien poser, il faut, selon nous, la repo ter du côté public. Aura-t-il assez de sérieux et d'humili pour prendre ces personnages comme la figure d'une réali grave et redoutable? Y verra-t-il au contraire un conte nourrice? Lorsque ces lignes paraîtront, on le saura déjà.

On pourrait dire, à la limite des systèmes échafaudés p M. Taine, qu'un peuple a les livres qu'il mérite : et c'e pourquoi nous saluerons le roman qui paraît avec une jo véritable. Heureuses les âmes qui s'y reconnaîtront, av confusion et avec espérance ! Heureuse aussi l'époque qui l produit ! On n'imagine pas une pareille fleur sans une ter sanctifiée.

JACQUES PRÉNAT.

A l'Ouest rien de nouveau (1)

Le moyen de ne pas parler de ce livre ! Un fantassin, u anonyme, revient de la guerre, obsédé, hagard. Il faut rentr dans la vie : le voici successivement maître d'école dans u petit village de la Basse-Allemagne, vendeur d'automobile voyageur, journaliste à Berlin pour finir. D'ailleurs est-ce son histoire vraie? Au fond, il ne songe qu'à la guerre, po sédé par le vieux cauchemar. Il écrit un livre, *son* livre : *I Westen nichts Neues, Rien à signaler sur le front ouest*. Mais q lit encore, dit-on, les histoires de guerre? Partout, on refu l'ouvrage. Un journal l'accueille, c'est le coup de foudre, choc, qui se propage, s'amplifie, passe les frontières. Des mi lions d'exemplaires s'en vont, dans tous pays, en plusieu

(1) C'est le titre français (trad. de A. Hella et O. Bournac, 1 vo in-16, Stock, 1929). — Ed. Orig : *Im Westen nichts Neues*, 1 vol. in écu de 288 p., Propyläen-Verlag, (Ullstein), Berlin, 1928.

ngues, porter le nom d'Erich-Maria Remarque et son livre émorable.

J'ai emprunté l'essentiel de ce résumé aux pages qui accom-agnent l'édition allemande. C'est dans l'original qu'il faut re cette prose extraordinaire, simple, rude, immédiate, ncore tout enclose dans la tranchée de guerre. Un livre, c'est abord une œuvre littéraire. Celle-ci est admirable. Nulle ttérature. Deux ou trois passages d'un lyrisme sobre et ésespéré. Tout le temps, le son même des êtres, des choses, élés dans la grande détresse. On dirait que chaque soir, rojeté pour un moment dans un monde de paix, l'auteur a digé toute chaude l'histoire de la journée. Peu de livres qui e soient faux auprès de celui-ci. Pour cela déjà, c'est une uvre insigne. Ajoutez-y qu'elle est très bien composée, que s tableaux s'enchaînent, que tout y passe, si l'on peut dire : repos et l'attaque, la visite à l'hôpital, le supplice et la tente, la permission et le retour, la blessure, la fin. Cette mmense et simple symphonie utilise les grands thèmes de la uerre. Elle nous décrit quelques hommes, une escouade, es compagnons, des amis que la mort peu à peu, coupe les ns des autres, comme les membres divers d'un seul corps. la fin, le thème nu : un seul demeurait, celui qui disait *je* qui, à son tour, meurt. *Il tomba un jour d'octobre 1918 où ut le front était si tranquille et silencieux que le commandement borna à communiquer : rien à signaler sur le front ouest...*

Mais un tel livre dépasse la littérature. En Allemagne, des illions de combattants l'ont accueilli comme une délivrance, mme la vérité totale. (Naturellement, les disputes des partis élèvent autour de ces pages.) En France, les hommes de la uerre ont eu cette impression prodigieuse : voir enfin les ns et les choses d'en-face et constater que c'étaient *les mêmes*. ui, les mêmes ; à quelques détails secondaires près et compte nu de cette différence que, nous, nous savions pourquoi ous nous battions puisque l'ennemi était chez nous. De sorte ue le moral allemand s'effondrait lorsque notre volonté se ndait toujours plus. Convenons aussi que ces gens mou-ient de faim, de dénuement, ce que nous savions déjà, par s prisonniers, au jour le jour.

On ne notera pas un cri de haine, dans ces pages. Par où les surpassent étrangement *le Feu*, si rempli de politique, fiel, et où jamais un officier ne paraît qu'au dernier

moment, pour perdre sa section dans les latrines! Remarque, lui, n'a dédié son livre qu'à la détresse humaine : *amicitiae et dolori sacrum*. Et ce livre étrangement terrestre, d'où Dieu est si fort absent, se sauve par là de l'écrasement matériel.

L'édition allemande porte, au seuil même, cette phrase du critique berlinois Walter von Molo : *Le livre de Remarque, c'est le monument de notre soldat inconnu*. S'il en est bien ainsi, si cette grande voix a trouvé dans ce grand peuple la même résonance que chez nous, Remarque vous avez fait votre tâche d'homme — et de chrétien malgré vous : A l'Est comme à l'Ouest, il y a quelque chose de nouveau.

André George.

Critique des Disques

Depuis la fin de la saison dernière, pendant tout l'été, « Gramophone » s'est signalé par une production abondante et variée, contrastant avec l'habituelle pauvreté des catalogues de juin à octobre. C'est par les enregistrements de cette firme que nous allons commencer notre revue des disques :

Citons d'abord un disque remarquable de Wanda Landouska qu'elle joue dans son style habituel, étonnant de virtuosité et de compréhension, si parfait qu'on ne peut entendre une autre claveciniste après elle. Elle a choisi cette fois d'interpréter sur un côté du disque une gavotte de Bach connue de tous. Sur l'autre face nous trouvons « Walsey's wilde », exquis divertissement d'un musicien anglais du XVI[e] siècle : Byrd. C'est toute l'Angleterre pré-shakespearienne que nous évoque ce morceau, celle des derniers Tudor, avec son faste pesant, son double visage cynique et puritain. Ce petit disque précieux est à ranger dans notre discothèque près de son frère du printemps dernier : celui qui, sur un côté, nous offre le menuet de « Don Juan », sur l'autre le « Coucou » et un « Tambourin » de Rameau.

Cortat Thibaut et Casals ont joué pour Gramophone le Trio en *ré* mineur de Schumann. Ces disques n'ont peut-être pas, nous semble-t-il, l'homogénéité d'interprétation du Trio de Haydn. Ils restent pourtant admirables. Qu'on entende

ulement, pour s'en convaincre, ce pianissimo émouvant
ns la première partie de l'œuvre — sur la deuxième face
premier disque.

Les mélodies de Franck « Panis Angelicus » et « La Proces-
on », si elles ne font pas oublier l'étonnant « Nocturne »
ue tout amateur de disques devrait posséder, comptent assu-
ment parmi les très bons enregistrements de Panzera. Ce
anteur si intelligent a su garder à ces pages leur accent
énétrant, exempt de toute emphase, empreint de conviction,
sensibilité naïve sans sensiblerie. Du même interprète il
ut mentionner une bonne version de la « Vieille chanson
ançaise » et de la « Chanson espagnole » de Ravel, pleines
humour et de belle humeur, d'une fantaisie charmante.

Parmi les disques de piano de Gramophone citons une exé-
tion pleine de tact et très intéressante du « Carnaval » de
humann par Cortat. Nous avons moins aimé le disque de
. Backhaus : « Tiana », et une « Marche militaire » de Schu-
rt, la sonorité en est souvent désagréable, toujours dure.
semble que le jeu de cet illustre pianiste soit peu phonogé-
que. Au contraire, les variations agréables mais un peu
ngues de M. Infante : « El Vito », ont trouvé en Mme A. Piltau
ne très adroite interprète.

Columbia a fini de publier les quatuor Capet. Les deux
erniers que nous a envoyés cette maison : quatuor en *ut*
ajeur de Mozart et quatuor de Schumann en *la* mineur,
ompteront parmi les meilleurs enregistrements de cet ensem-
e, au même titre que le quatuor de la « Jeune fille et de la
ort » de Schubert et que le quatuor de « l'Alouette ».

Mentionnons aussi parmi les envois de cette maison les
Études symphoniques » de Schumann, si riches et si con-
ses, exécutées par R. Casadessus dont l'enregistrement de
Jeu d'eau » nous avait déjà permis d'apprécier le jeu simple,
uancé et très phonogénique,

Les fidèles de Mme Craiza seront heureux de retrouver le
mbre émouvant et chaud de sa voix, sa science du chant
ans les Mélodies de Hannegger : « Berceuse » et « Chanson
es Sirènes » que publie Columbia.

Nous n'avons pas encore reçu les derniers disques de Poly-
or. Signalons dans le supplément précédent un « comprimé »

en 4 disques de « Lohengrin » très intelligemment conçu é
réalisé, où l'on retrouvera toutes les pages les plus célèbre
de l'œuvre.

La même maison nous a donné une nouvelle version d
Concerto de violon de Beethoven. La partie d'orchestre y e
nettement supérieure à celle de Gramophone, mais il manqu
l'incomparable Kreisler.

Enfin à ceux qui aiment Richard Strauss indiquons l'exé
cution de la « Danse » de Salomé, qu'il a dirigée lui-mêm
pour Polydor. L'enregistrement en est aussi bon que peu
actuellement le permettre une orchestration très touffue.

M. Mathé.

LES QUESTIONS D'ENSEIGNEMENT

E. DÉVAUD,
Directeur de l'École normale d'Hauterive.

Les méfaits du paganisme pédagogique.

Une « crise » de l'éducation des jeunes filles en Allemagne.

Réflexions sur l'ouvrage publié récemment par Mlle Engelmann, directrice d'un important « gymnase » féminin, à Berlin.

CH. ANDRÉ,
Agrégé de l'Université.

Notes sur le surmenage scolaire.

M. le Ministre de l'Instruction publique a chargé une importante Commission d'étudier cette question qui inquiète l'opinion publique. Nous sera-t-il permis d'exprimer notre sentiment?

Les journées universitaires de Caen.

Les organisations internationales d'étudiants.

Les méfaits du paganisme pédagogique

Une « crise » de l'éducation des jeunes filles en Allemagne

Notre monde moderne redevient païen. Comment les jeunes filles de la « blonde Germanie » se comportent-elles à l'égard de la paganisation actuelle? Pas autrement sans doute que leurs compagnes de tous les pays européens. La transformation des mœurs est un phénomène qui ne tient pas plus compte que la pluie et le vent des frontières et des douaniers. J'interroge mesdemoiselles les Allemandes plutôt que mesdemoiselles les Espagnoles, tout simplement parce qu'il m'arrive de Berlin une réponse claire d'une personne compétente. Mlle Suzanne Engelmann y est directrice d'un important « gymnase » féminin. Elle représente, dans les conseils scolaires de Prusse, l'enseignement secondaire pour jeunes filles. Ses publications témoignent d'une observation pénétrante et précise, d'un jugement sûr et mûri; nous avons en elle une interprète bien informée du penser et de l'agir de la jeune fille allemande de la moyenne bourgeoisie.

L'éducation, nous assure-t-elle, a pour tâche et fin, depuis des siècles, d'informer la génération montante de la forme de vie que la génération adulte estime digne

(1) Dr Susanne Engelmann, *Die Krise der heutigen Mädchenerziehung*, Verlag von Quelle und Meyer, Leipzig, 1928.

'être vécue. On suppose alors que « la nouvelle couvée » st persuadée de la valeur de cette forme de vie que lui résente et propose l'ancienne génération. Ce fut le cas squ'ici, en général. Mais, justement, depuis une dizaine 'années, la jeunesse « du sexe » ne se résout point à conidérer comme valant la peine d'être accepté l'idéal que on se faisait de l'existence et de l'activité de la femme adis, — et jadis, c'est il y a vingt ans à peine : la chasteté vant le mariage, la fidélité dans le mariage.

Autrefois, une seule voie commune était ouverte à la emme : le mariage avec « les suites de ce mot ».

Aussi bien l'éducation de la jeune fille se bornait à la préparation, éloignée ou prochaine, de cette seule éventualité, le mariage, le ménage et l'éducation des enfants, avec la chaste retenue des yeux, des paroles et du maintien, qui semblait l'obligatoire garantie du bonheur domestique, de la part de la future épouse du moins.

Aujourd'hui pareille éventualité devient, en Allemagne, le plus en plus problématique. On y comptait, en 1927, 116 femmes pour 100 hommes. Comme, de ces 100 messieurs, 56 seulement consentent au lien matrimonial, la forte majorité de la population du sexe féminin, soixante pour cent, reste sur le carreau ; ce qui signifie que soixante jeunes filles sur cent sont contraintes de renoncer à l'idéal que la génération adulte leur offre ; elles doivent s'en former un autre et réajuster leur programme de vie.

Alors qu'une seule voie, bien droite, était ouverte à la jeune fille d'autrefois, l'adolescente d'aujourd'hui parvient très tôt à la bifurcation inévitable : le mariage et le ménage, ou la profession et l'indépendance isolée.

Sous l'influence du mouvement féministe, sous la pression surtout des nécessités de la guerre et de l'après-guerre, les écoles de filles se sont profondément transformées ; les établissements de culture générale se sont

davantage préoccupés de préparer leurs élèves à la vie professionnelle, de les orienter dans le choix d'une carrière lucrative ; d'innombrables et divers instituts professionnels ont été créés pour elles. A la suite de la guerre, la classe moyenne, ruinée et disparue, les jeunes filles de la bourgeoisie, obligées de travailler pour vivre, entrent partout en concurrence avec celles du prolétariat, dès la sortie de l'école, que ce soit au comptoir et dans les bureaux, que ce soit dans les ateliers et jusque dans les fabriques. L'espoir d'un mariage est souvent mis très tôt brutalement à la porte de la pensée ; il reste cependant encore, chez beaucoup, dans le tréfonds du cœur, le mirage d'un rêve irréalisable, comme une sourde aspiration vers un bonheur trop naturel pour qu'une femme en puisse facilement faire abstraction. Il n'en demeure pas moins que la plupart d'entre elles entrent délibérément dans une carrière, persuadées qu'elles n'en sortiront vraisemblablement plus, que toute leur existence y sera vouée qu'il est donc nécessaire de s'y adapter de son mieux d'en tirer tout le parti et aussi tout le bonheur qu'on peut.

Or, à l'adolescente, devant son bureau ou derrière son comptoir, qui sait qu'elle a des chances d'y mûrir et d'y vieillir, la « profession » semble bien fade, peu propre à combler les grands vides douloureux du cœur. Ce n'est que du dehors qu'elle peut attendre quelque satisfaction. Son métier la met en contact avec des jeunes hommes auxquels la nécessité impose aussi le célibat, qui, comme elle, se sentent bien seuls. Tout naturellement, à la longue, les uns et les autres finissent par allier leurs détresses, en leur commune destinée, pour en tromper quelque peu la morne désolation. Et c'est ainsi que les pères et les mères d'une bourgeoisie gourmée, férue des idées d'avant-guerre, voire de la fin du dernier siècle, sur la retenue

l'honneur d'une « jeune personne », s'étonnent et anlent le chef en voyant leurs enfants, jupes courtes, ieveux courts, courir les dancings, chevaucher en croupe i j'ose dire) d'une motocyclette, et ne pas cacher qu'elles nt moins de cas de la virginité juvénile que d'une paire e bas de soie. Elles aussi, tout comme leurs partenaires asculins, veulent « vivre leur vie ».

Et tout les y pousse. Il leur est désagréable de rester ı famille; leurs parents, que les années de guerre, de :volution, d'inflation, ont ruinés, sont devenus maussades gémissants; ils demeurent inadaptés aux conditions nou- elles de l'existence; les uns ne savent que défendre et ndamner; les autres, de peur de retarder, n'osent rien re; d'autres essayent gauchement de danser à la mesure es violons de l'heure et ne réussissent qu'à se rendre dicules. Beaucoup, se rendant compte que plus rien, dans e monde en folie, ne correspond à l'échelle des valeurs ır laquelle ils fondaient leurs jugements, laissent leur rogéniture s'accommoder à sa façon de la mode actuelle e se conduire et l'approuvent à l'aveuglette.

Et ces enfants parcourent sans surveillance gênante les ıes des grandes villes. Partout, à droite, à gauche, les itrines, disposées pour tirer l'œil et suggérer le plaisir, uvrent leurs étalages suggestifs. Partout, les réclames ımineuses agacent le désir. Les livres qu'elles lisent, les ırnaux qu'elles feuillettent, les cinémas qu'elles fré- uentent, la rue avec ses couples, les conversations avec es compagnes, les compliments et les invites des jeunes ens, tout, absolument tout, autour d'elles, tend à leur ire croire qu'il n'est à la vie qu'une signification et u'une joie : l'ivresse de la passion de la chair, qu'elles y nt droit, qu'une existence qui n'en a pas connu le spasme st une existence manquée.

Cette atmosphère d'érotisme qui entoure l'adolescence

féminine comme un air qui la baignerait toute, qu'elle aspire en elle avec une voluptueuse avidité, qui semble tonifier toutes ses fibres d'une intense vitalité, est infiniment plus tentatrice que les modes écourtées, plus troublantes que les sottes galanteries d'un Don Juan de bal. Comment ne se laisserait-elle pas tenter et convaincre alors que, en elle, ses sens notifient leurs exigences exaspérées, que, autour d'elle, tout lui crie par mille voix : Ton corps est à toi !

Ainsi, ni la famille, telle qu'elle la connaît, ni le monde, tel qu'elle le connaît, n'incite la jeune fille à considérer comme souhaitable

> De se claquemurer aux choses du ménage
> Et de n'entrevoir point de plaisirs plus charmants
> Qu'un idole d'époux et des marmots d'enfants,

même si les conditions économiques autorisaient de pareilles ambitions. La liaison durable avec un jeune homme d'agréable caractère, le « mariage-camaraderie », avec obligatoire stérilité, chacun des partenaires vivant de son côté, chez ses parents, en garni, c'est à quoi rêvent les jeunes Berlinoises en ce deuxième quart du XX^e^ siècle. Et beaucoup pensent qu'elles pourraient plus mal rêver et plus mal agir.

A la suite de la jeune fille prolétaire, la jeune fille bourgeoise a complètement retourné ses jugements de valeur à l'égard de l'amour, du mariage et de la maternité. La monotone union légale liant la femme à l'homme, au berceau, à l'appartement, paraît à l'une et à l'autre ennuyeuse et mesquine en regard de l'indépendance due à la profession, de la vie enivrée due à cette indépendance. Toutes n'en sont sans doute pas arrivées là ; mais il en est de plus en plus ; de plus en plus l'opinion les justifie, les encourage, tend à faire reconnaître par la loi ce qui n'est encore jusqu'ici qu'un désordre des mœurs.

Mlle Engelmann déplore que la jeune génération écarte et rejette avec tant de décision les normes séculaires de la morale. Mais elle se pose, elle aussi, la question de savoir si ces normes, pour être vénérables, en sont pour autant immuables, si l'on ne devrait pas les adapter mieux aux données récentes de la science psychologique et sociologique.

Mais « l'immense misère sexuelle » (1) demeure. Et que faire? Puisque la famille n'est plus aimée, ni respectée, ni écoutée, puisque les âmes, vidées de leurs croyances religieuses, n'en comprennent plus les enseignements ni ne peuvent s'appuyer sur elles pour résister et lutter, puisque ni les avertissements de « l'initiation biologique », ni la diversion des sports ou de leurs succédanés d'ordre matériel, ne sont capables de contenir le débordement de la passion, que faire? Accroupie à l'arrière d'une motocyclette, conjuguée avec un partenaire masculin, elle dévore les kilomètres des routes et se soucie moins des contours de la morale que des virages brusques et des autos fortuites. Mais son institutrice d'hier, responsable de ses jeunes sœurs d'aujourd'hui, se demande, non sans quelque angoisse, si ce train de vie ne mène pas à la mort et la femme allemande et la nation allemande.

La jeune fille de la classe bourgeoise (2) s'en tenait jus-

(1) « Die grenzenlose sexuelle Not. ».

(2) Mlle Engelmann parle de la jeune fille bourgeoise de la grande ville, parce qu'elle la connaît mieux. Il ne faut pas oublier que la population des grandes villes représente le quart de la population totale de l'Allemagne. La jeune bourgeoise des petites villes, un peu mieux surveillée peut-être, subit elle aussi l'influence du jour et suit le courant d'un laisser-aller qui est mondial. Quant à la jeune fille issue du prolétariat, il y a beau temps qu'elle s'est émancipée de la morale sexuelle d'antan. Dans les campagnes, sévissent des coutumes de fiançailles prolongées, expresses ou tacites, qui sont des espèces d'unions libres assez éloignées, elles aussi, des préceptes

qu'ici aux prescriptions traditionnelles de la morale chrétienne. Et ce sont encore ces prescriptions, chasteté avant le mariage, fidélité dans le mariage, qui sont enseignées dans les écoles comme la norme de la conduite. Or, un tragique malentendu entre éducatrices et éduquées rend stérile et même ridicule cette moralisation : les premières prônent la retenue des mœurs et le mariage, sinon indissoluble, du moins fidèle ; les secondes méprisent la pureté, s'en moquent, déclarent ouvertement que celles qui la cultivent sont des anormales et des mutilées, exaltent l'expérience amoureuse précoce et multiple, puis l'union temporaire que dénoue, dès qu'on ne se plaît plus, une libre séparation. Les premières qualifient encore de faute abominable un commerce des sexes que le mariage légal et religieux n'a pas autorisé, de souillure, de déchéance, tandis que les secondes y voient la condition indispensable d'un plein épanouissement des capacités de leur âme et de leur corps.

Ces deux opinions se heurtent dans les écoles mêmes en une opposition généralement muette, mais d'autant plus irréductible. Et tant que dure le conflit, toute action éducatrice est impossible. Comment réfuter les préjugés de ces adolescentes avides de vivre à leur tour la vie? Comment les convaincre si victorieusement qu'elles retournent du tout au tout leur conviction sur la vie et la façon de vivre, qu'elles ne soient pas seulement réduites au silence par une supériorité de dialectique, mais que

traditionnels. De fait, seule la bourgeoisie tenait encore pour respectable et s'efforçait de respecter la règle chrétienne des bonnes mœurs. Si la jeune fille bourgeoise elle-même commence d'en faire fi, le glissement de la nation entière vers le paganisme s'accélère et se termine en lamentable chute. Sa trahison, Mlle Engelmann le craint, et c'est pourquoi elle crie : casse-cou ! hâtera le crépuscule de la culture chrétienne en pays germanique.

es enseignements de leurs maîtresses pénètrent jusqu'au ond de leur conscience et de leur volonté ; si bien qu'elles oient fermement résolues à les faire passer coûte que oûte dans leur conduite? Que la continence soit possible t qu'elle ne diminue pas la personnalité de celles qui 'ont gardée sévèrement, la maîtresse berlinoise pense ouvoir en apporter de beaux exemples. Mais on pourra oujours lui répondre que ce furent des natures excep-ionnelles ; elle-même ne concède-t-elle pas bien impru-lemment que des femmes furent bienfaisantes et nobles ui n'observèrent point les règles de la morale commune, u'il est des tempéraments si violents qu'on ne saurait les streindre à une impossible continence. Il est plus diffi-ile, pense-t-elle, de réfuter l'assertion que l'expérience récoce et multiple élargit la personnalité, l'enrichit et a rend capable de plus de bonheur et de plus de bonté les vieilles filles chastes sont si désagréablement égoïstes t acariâtres) ; car les adolescentes ne se font pas faute de épliquer : « Vous en parlez à votre aise! Vous affirmez ratuitement ce que vous ne savez pas. Vous n'avez rien prouvé de la douceur, de la richesse, de la puissance l'expansion de l'amour ; vous avez beau jeu pour la nier. Mais nous ne vous croyons pas. Vous n'aurez qualité pour ous proposer votre morale que lorsque vous aurez vous-même expérimenté les deux comportements ; alors seule-ent vous pourrez comparer, mesurer et juger. » A quoi auteur réplique en apportant le témoignage d'une emi-douzaine d'exemples littéraires, romans et nouvelles, l'où il ressort que des jeunes filles n'ont point trouvé le onheur dans le dévergondage, qu'elles en sont sorties ouillées, brisées et malheureuses. A quoi l'on ne man-uera pas de répliquer que cette littérature ne prouve ien et qu'on peut mettre en regard tout autant d'exem-les contraires, où des femmes se sont très bien trouvées

dans des situations que la morale réprouve et qu'elles ont tiré de ce misérable monde la félicité qu'il est susceptible de procurer.

Lamentable discussion entre une élève entêtée, raisonneuse, et sa maîtresse affolée, maladroite ! Aussi bien, au nom de quoi celle-ci assujettirait-elle autrui à sa règle de conduite, si elle est d'ordre privé, ou à celle d'une convention sociale, qu'on estime périmée? La doctrine du libre examen se retourne maintenant contre ceux qui l'ont proclamée. Ah ! si le commandement de Dieu, Créateur et Maître de la vie, était encore admis par les consciences comme norme absolue ! Mais la foi en la révélation, la croyance même en un Dieu, est par trop vacillante dans les âmes, quand elle n'en a pas totalement disparu, pour imposer un renoncement si dur que les volontés découragées le jugent impossible. Mlle Engelmann n'espère plus en une renaissance suffisante de la foi religieuse pour susciter une héroïque domination de soi-même, un non moins héroïque refus des alléchantes jouissances qu'étale le monde tentateur. Il faut trouver autre chose.

La jeune fille d'aujourd'hui n'a pas que des vices ; on doit lui reconnaître des qualités qui la rendent supérieure, dans l'opinion de bien des gens, à la jeune fille d'hier. Elle est très consciente de sa personnalité ; c'est pourquoi elle est fort indépendante de caractère et d'allure ; elle est entreprenante, beaucoup plus que ses mère et grand'mère, habile à se tirer d'affaire seule, assez hardie, voire aventureuse, impertinente à l'occasion ; elle est évidemment fort différente de sa sœur, timide, rougissante, réservée, ignorante et docile, d'il y a trente ans. Elle est courageuse, davantage souvent que ses parents, en face d'éventualités économiques pénibles, devant la nécessité du travail, la perspective de l'isolement et de la

tte pour l'existence; elle est joyeuse et même « crâ-euse » devant l'avenir et la vie. Elle est aussi plus forte ıysiquement que son aînée, apte aux sports, entraînée ıx exercices physiques, moins pâle et moins geignante. t, quant à la pureté, le désir d'être pure n'a pas totale-ent disparu en elle, malgré les apparences; mais elle :st autrement que sa devancière; elle sait beaucoup de ›tions que celle-ci ne soupçonnait même pas; elle ne :rd pas contenance, au contraire, elle prend plaisir, ıand l'occasion s'offre d'admirer la beauté des corps, de urs formes et de leurs mouvements. Moins sentimen-le, elle déteste les scènes, les galanteries fades et les ›nfidences. Elle appelle les choses par leur nom. Elle ouve que les générations adultes font bien de l'embarras ›ur des bagatelles et sont souvent ridicules.

L'école doit profiter de ces dispositions nouvelles et les :ploiter. Mlle Engelmann dit bien : l'école, car elle ıtime que la famille n'est plus qualifiée pour former des nes fortes, parce qu'elle est inapte, dans son esprit ıranné, à comprendre et à manier les âmes adolescentes ı jour; elle constate que l'Église a perdu la majeure ırtie de ses fidèles, que ceux qui la fréquentent encore e l'écoutent plus guère et ne lui reconnaissent aucun ·oit à régenter leur conduite. La tâche d'adapter les jeu-es filles aux nouvelles conditions de leur milieu incombe ›nséquemment tout entière aux femmes qui enseignent ıns les lycées, les établissements professionnels et les :adémies.

Et comment réussiront-elles, dans une œuvre où la mille et l'Église n'ont enregistré que des échecs? Après ·oir déclaré que les explications « biologiques » n'étaient aucun secours dans la solution du problème de l'éduca-on morale, Mlle Engelmann ne sait nous présenter d'au-e remède à ce qu'elle appelle justement : une crise, donc

un état anormal, dangereux et violent, qu'un assez misé
rable enseignement sexuel. Toutes les branches, lorsqu
l'occasion s'en offrira naturellement, sciences, histoire
lectures, religion, s'efforceront de combattre le préjug
funeste que l'usage précoce des sens aide au développe
ment de la personnalité ; on devra montrer au contraire
au besoin par l'exemple des femmes perdues, que le gas
pillage des énergies génésiques entraîne fatalement un
diminution des capacités supérieures de l'intelligence, d
la volonté, du cœur. La meilleure protection de la femm
et de l'enfant se rencontre dans le mariage régulier.

L'auteur elle-même semble n'attacher qu'une fort minc
valeur à ces objurgations, même si elles sont présentée
habilement, sans pédanterie ni « insupportable suffisanc
d'infaillibilité ». Que peuvent de si pauvres discours
l'encontre des séductions du dehors et des convoitise
du dedans? Mais quel orviétan pouvait-elle présenter
écartant, avec le secours de la religion, la collaboration d
l'Église et de la famille? Que peut l'école, sinon ensei
gner de son mieux? Mais la pureté ne s'apprend pas
l'école et l'école n'a pas à l'enseigner.

Sous la pression du socialisme d'une part, des courant
d'opinion étatistes et nationalistes d'autre part, on ten
partout à soustraire l'enfant à ses éducateurs naturels, —
nous entendons ceux qui, lui ayant communiqué la vi
du corps ou celle de la grâce, ont l'obligation de conti
nuer et de parfaire leur œuvre en l'initiant aux premier
actes de cette double vie, — pour le confier aux éduca
teurs officiels des écoles, jugés plus compétents, parce qu
brevetés.

L'école a pour but premier d'instruire, disons-nous. O
attend sans doute que cette instruction soit éducative
qu'elle corresponde aux croyances et aux principes de
familles. Mais celles-ci se réservent, avec l'Église, la par

épondérante dans l'éducation du cœur et de la conduite.
ce que la voix de l'Église n'est plus entendue, sur-
ut dans les contrées protestantes, de ce que les parents
nt inférieurs à leur tâche, on ne saurait léser leurs
oits en transférant aux pédagogues la pleine éducation
nfants qui ne sont ni des orphelins ni des anormaux.
e ne ravive-t-on plutôt la foi dans l'âme des popula-
ns ! Que ne prend-on les mesures nécessaires pour que
pères et mères soient mieux à même de remplir leur
oir !

En ce qui touche la pudeur et la pureté, l'école n'a rien
nseigner ; pour faire connaître ce que les adolescents
vent savoir, au moment opportun, dans les termes
nvenables, il faut un tact, une intimité, un cœur-à-cœur,
e autorité aussi, qui ne se rencontrent guère que chez
x qui leur ont donné la vie, parce qu'ils sont de même
ir et de même sang, chez le prêtre, dans le secret de
confidence et du confessionnal, parce qu'il y a chez lui
nme une paternité spirituelle. Ce n'est point ici une
estion de compétence, mais une question de droit ; les
ucateurs naturels ont le droit, que l'école ne peut con-
uer en tant qu'école, de toucher à ces matières de con-
te morale, parce qu'ils ont le devoir de veiller à cette
duite, parce qu'ils en portent la responsabilité devant
eu, et, jusqu'ici, devant la loi.

Et puis, la pureté est moins dépendante d'une connais-
ce plus ou moins précise et complète que d'un vouloir
rgique. Ce n'est pas parce qu'ils savent mieux et davan-
e, que les adolescents sont mieux armés contre la ten-
on. Sinon, les élèves des écoles d'art et les étudiants
médecine seraient les moins tentés et les plus chastes
hommes. Je suis persuadé que les jeunes filles de Ber-
sont parfaitement renseignées ; elles se laissent cepen-
t entraîner. Pourquoi ? Parce qu'elles n'ont pas appris

à se renoncer. Elles n'ont pas le courage de dire un non résolu, surtout persévérant, aux exigences de leur chair, aux suggestions de l'ambiance. Le renoncement n'est pas son but à lui-même. On ne se renonce qu'en vue d'un bien supérieur. Le renoncement, celui de la pureté spécialement, ne doit point être conçu comme un rétrécissement de la personne humaine, mais bien plutôt comme un enrichissement, un épanouissement supérieur. C'est un bien de moindre valeur que l'on sacrifie volontiers en vue d'acheter la perle d'un plus grand prix.

Et c'est en quoi l'école peut exercer, indirectement, mais fort efficacement, une influence profonde sur la formation du cœur adolescent. Elle peut faire comprendre que telle forme de vie est plus noble, plus haute, plus conforme à nos aspirations, plus « humaine », que telle autre ; elle peut suggérer le désir de la vivre et l'admiration pour ceux qui la vivent ; elle peut inciter la volonté à se décider en faveur de la conduite qu'elle inspire, à renoncer à une forme inférieure pour réaliser cette forme supérieure de vivre. Car une conviction s'enseigne et se démontre, en même temps qu'on peut la présenter comme aimable et la faire aimer. Mais alors, l'idéal qu'une institutrice doit présenter à ses élèves ne peut pas être l'idéal d'une génération seulement, qui est plus qu'à moitié passée, l'idéal de la génération adulte. La jeunesse de quinze à dix-huit ans n'est pas la contemporaine de la génération de quarante à soixante ans ; elle est rarement satisfaite de sa devancière ; elle se rebiffera et refusera d'en accepter l'idéal relatif et temporaire. C'est un idéal aussi jeune qu'elle, parce qu'éternel, qu'il faut lui proposer, dont la valeur est absolue, qui mérite donc tout effort et tout renoncement. La crise dont souffre la jeunesse allemande, et celle de bien d'autres pays, résulte, comme le déclare Mlle Suzanne Engelmann, d'un conflit de conceptions de

la vie, mais non pas du heurt de celles de deux générations seulement.

Le signe de contradiction est ici encore le Christ. Il s'agit de savoir si l'on sera pour lui ou contre lui, donc pour le paganisme contemporain, issu manifestement de cette neutralité de l'éducation dont Mlle Engelmann ne semble pas vouloir se départir. Alors de quoi se plaint-elle si ses écolières, n'ignorant rien des fonctions génésiques, mais ignorant tout de la vie qui seule a du prix, parce que plus forte que la mort, refusent de se mortifier pour essayer de cueillir hâtivement le peu de bonheur auquel les convie leur brève existence sur la terre? Quand l'école convaincra les élèves que les biens que nous devons au Christ, la grâce, la filiation adoptive de Dieu, l'héritage du ciel, sont dignes d'être poursuivis, au besoin par les plus durs sacrifices, la crise de l'éducation des jeunes filles sera résolue, en Allemagne et ailleurs.

E. Dévaud,
directeur de l'École normale d'Hauterive (Fribourg).

NOTES ET RÉFLEXIONS

Notes sur le surmenage scolaire

Surmenage scolaire, triste formule, mot affreux. Il évoque aussitôt d'émouvantes images : ce sont de tendres nuques trop courbées sous la lampe, à des heures trop tardives, les veilles des terribles compositions ! C'est la hâte effarée de l'enfant qui mange en dix minutes, et s'élance, sa lourde serviette sous le bras, vers l'autobus ou le métro. « Je n'ai pas le temps ! Je n'aurai pas fini ! » Parfois on ajoute, plus bas : « Bah ! tant pis, je vais le bâcler en cinq secs ! »... ou bien : « Papa, maman, signe-moi une excuse, je manquerai le cours de X, tu sais bien qu'on n'y fait rien ! » Et les parents s'exécutent : « Cet enfant n'en peut plus »...

C'est encore la note gaie. Il y a la note grave. Médicalement parlant, me disait hier un excellent praticien, il n'y a pas de doute, nous gaspillons en ce moment les énergies de l'adolescence. Quand les enfants reviennent de vacances, ils sont robustes, épanouis. Les plus solides tiennent trois mois. En janvier, ils défaillent ; en février ils sont à plat. Le congé de Pâques les remonte. En juillet, c'est la débâcle, quelquefois la catastrophe.

Car il y a la note tragique. Vous l'avez vu aussi, cet adolescent mince et long, aux yeux trop brillants, aux joues trop roses, aux lèvres trop humides et trop facilement entr'ouvertes. Les médecins ont rassuré sa famille : rien de sérieux, la fatigue, la croissance... mais il faut arrêter les études, se mettre au repos complet, à la campagne pendant des mois. Le voilà sur la chaise-longue au jardin. Il s'ennuie. Il voudrait respirer encore l'atmosphère renfermée de la classe, son relent d'encre et de craie, plu-

tôt que l'air salubre, mais étranger, qui passe dans ses cheveux collés de sueur, entre ses doigts oisifs et pâles. Pourra-t-il jamais les reprendre, ses études? et avec quel retard? Quel sera son avenir? Faites-en un paysan, dit l'un. Conseil aisé à donner, difficile à suivre lorsque rien, dans les traditions d'une famille urbaine, intellectuelle, n'y a jamais acheminé les mœurs ni les esprits, qu'on n'est pas riche et qu'on ne possède pas une parcelle de terre. Un autre indique une méthode d'éducation, en plein air, qui ferait du garçon un athlète en même temps qu'un homme instruit. Mais peuvent-ils rebrousser chemin, ceux qui ont été dès l'enfance engagés dans la fatidique ornière, — la seule, à vrai dire, qui, menant sûrement aux examens, aux grands concours, y assure le succès et garantit au studieux enfant la carrière rêvée?

Quelle angoisse pour les parents! Pour les amis, pour les maîtres, quelle troublante responsabilité!

La santé physique n'est pas seule compromise chez cette jeunesse surmenée. L'impatience énervée devient pour elle une habitude. Pourvu qu'on « arrive » — c'est le grand mot et la grande chose! — on fait tout à la diable, sans soin, — bientôt, sans conscience : et voilà la plaie ouverte au vif des âmes. On a « bâclé » des devoirs, lu la leçon à la dérobée sur le dos d'un camarade, puis copié sur le voisin... La suite est à craindre. Négligence et désordre, bluff, mensonge, absence de scrupules, le surmenage habituel, chronique, si l'on peut dire, peut aller jusque-là. C'est une maladie psychique. Elle déforme les facultés. La mémoire, bourrée hâtivement de notions hétéroclites, a des à-coups déconcertants qui retentissent sur l'imagination. Le jugement se ressent de ce coutumier décousu. L'attention est usée et refuse le service. Des surmenés? disait récemment un homme considérable, un chef d'entreprise qui a sous ses ordres de nombreux jeunes gens; des surmenés? pas précisément, mais des ahuris, voilà ce que me fournissent souvent les grands concours...

***

La formule opportune, déjà répétée, mise à l'étude dan
les hautes sphères administratives, c'est la réduction d
programmes de l'enseignement secondaire. On la scrut
en tous sens.

Comment la réaliser?

C'est ici que reparaît, obsédant, le dilemme que j'
signalé dans un précédent article (1). Les études seconda
res sont-elles destinées à former des esprits? Ont-ell
pour but de munir le jeune homme qui va entrer dans
vie active d'un bagage, aussi complet que possible, de co
naissances universelles et immédiatement utilisables?

Ah! si tous, pères de familles, législateurs, professeur
étaient d'accord pour opter en faveur d'une culture fo
matrice des intelligences, par conséquent limitée à d
généralités essentielles, il serait relativement facile d
porter remède au surmenage scolaire. On ne regardera
pas à la quantité des acquisitions, mais à leur qualité,
leur valeur pédagogique. On oserait se demander si tan
d'heures de mathématiques, de manipulations, sont un
formément nécessaires pour tous les élèves, s'il est exp
dient que de jeunes enfants aient des leçons d'histoire d
l'art, si tant de formules et d'équations, de figures, entra
pêle-mêle en de petites cervelles, y fortifieront l'entend
ment, y exerceront le goût. Qui empêcherait alors d
revenir, dans une certaine mesure au moins, à l'antiqu
division, si commode, et répondant si bien, au fond,
deux formes naturelles d'intelligence, entre les lettres
les sciences?

Mais quoi! les objections ne s'élèvent-elles pas de tout
parts? Ceux mêmes qui paraissaient être les champio
d'un classicisme épuré hésitent, indécis, et temporisen
Ils s'inquiètent, et non sans raison, peut-être, de ce qu'a
pelés à vivre au siècle de la T. S. F., de la navigatio

(1) N° de juillet-août de la *Vie Intellectuelle*.

aérienne, et de tant de révolutions, stupéfiantes hier, familières demain, dans les sciences mécaniques et expérimentales, leurs fils ne rapportent pas de leurs classes, dès 16 ans, quelques clartés précises sur les principes et les phénomènes que le moindre quotidien se charge de vulgariser. « Tu ne sais pas ce que c'est qu'un électrode? disait un oncle, non point ingénieur, mais marchand de calicot, à un neveu, collégien de 3e : qu'est-ce qu'on t'apprend donc, à ton collège? »

Et cette ignorance avait, en effet, quelque chose de scandaleux de la part d'un gamin qui se joue des antennes, des diffuseurs, et est certainement bien plus à son aise parmi les plus modernes instruments de nos inventeurs d'à présent que dans une version de Tite-Live.

On ne remonte pas le cours du temps. On ne va pas à l'encontre de la marche des mœurs. Évolution sociale, civilisation, ont des lois impérieusement conquérantes, et disposent de forces secrètement invincibles.

Les sciences appliquées nous débordent. Plongés en quelque sorte dans leur mouvement formidable, les jeunes gens ne peuvent plus y être soustraits.

Réduire les programmes? Si vous touchez aux sciences, vous rétrogradez. Aux langues vivantes? Y pensez-vous! vous cessez plus encore d'être à la page. Vous en prendrez-vous à ces lettres, à ces humanités où vous trouvez encore un refuge pour les idées générales, une garantie de culture? Que sacrifierez-vous?

Et nous voilà au rouet — dirait Montaigne...

* * *

Je voudrais élargir le problème, tenter de le dominer de plus haut pour y voir plus clair.

Tout le mal est-il imputable aux programmes des classes?

Allons plus loin, le surmenage scolaire est-il vraiment, exclusivement, *spécifiquement* scolaire?

Il m'est arrivé de mener quelques enquêtes sur les causes de la trop visible lassitude de certains de mes élèves.

Sans doute les veilles consacrées à l'étude y avaient leur part. Mais pourquoi tant de veilles? Parce que le jeudi s'était passé au cinéma; le dimanche à danser; parce qu'on était allé aux courses avec Papa, au théâtre avec Maman, qu'on avait couru voir ce boxeur fameux, cette vedette de l'écran, de passage dans la ville; que sais-je? Ce pauvre petit, il était victime, non de son programme, mais de l'actualité, mais de la publicité. Je passe les randonnées en auto qui, faisant devancer ou retarder la date des congés réguliers, font en quelques jours se multiplier, s'effaçant l'une l'autre, images et sensations. Rien que sur le chemin du lycée, les affiches occupent les yeux, intriguent l'imagination, obsèdent la pensée au préjudice des leçons apprises. La rue est devenue éducatrice, en effet, à son tour, et d'une manière tyrannique. Mais c'est dans un sens opposé, par des procédés contraires aux méthodes encore considérées comme rationnelles. Encore, dis-je : car l'affiche justement, les projections, le cinéma, ont fait leur entrée dans les écoles. Est-ce un progrès? Sans nul doute pour certains enseignements qu'ils galvanisent, pour ainsi dire : la géographie, la géologie, l'histoire naturelle. Pour d'autres, on saura plus tard les résultats, et il y a lieu, peut-être, de s'en méfier.

A l'heure présente, l'enfant, sollicité en tous sens par les yeux, beaucoup plus que par le jeu logique des idées, mal adapté à tant de curiosités diverses, fatigué de trop de spectacles, a des nerfs trépidants, une pensée sautillante, et, sans surmenage proprement dit, il est déjà un surmené. Ce n'est pas tout.

Non seulement les adolescents voient trop de choses; ils en entendent; ils en devinent, ils en soupçonnent trop.

On les « sort », c'est l'expression consacrée. Ils assistent aux conversations, ils sont au courant de tout. Ils sont pris dans cette ruée au bien-être, à la distraction, qui commande les mœurs de tant de nos contemporains. Le travail — le travail humble et obscur, qui ne gagne pas d'argent, qui ne sert pas directement à jouir ou à briller, à

tromper quelquefois! — devient une anomalie dans ce tourbillon. On y a oublié que, si le travail n'est pas, à proprement parler, une vertu, il prend racine sur des vertus. Sans courage et patience, sans endurance et modestie, sans abnégation de soi-même, sans honneur enfin, point de vrai travail; et si le milieu social, si le milieu familial, ne donnent pas à l'enfant l'exemple de ces vertus, par quelle dérision veut-on que, de lui-même, il se soumette à un effort pénible? et de quelle autorité ceux qui rejettent le devoir dès qu'il leur est une gêne, ordonnent-ils à l'adolescent d'embrasser un consciencieux labeur dont on a bafoué tant de fois, devant lui, la dignité? S'il travaille, le petit malheureux, et s'il « réussit » — c'est la seule chose au reste qu'on exige de lui — c'est avec une révolte secrète et le ferme propos de prendre sa revanche dès qu'il en aura la liberté; et ce travail, rageur et forcené, sans goût, sans horizon, est bien plus lourd à porter pour le jeune organisme qu'une saine et tranquille activité qu'entraînerait, lui communiquant leur rythme intérieur, d'autres activités pareilles.

J'ai vu des élèves, attentifs et ouverts, parfois brillants, en classe, tomber au-dessous de tout dans l'exécution des devoirs, la préparation des leçons à la maison. C'est que la classe les amuse, leur procure l'excitation extérieure où ils se complaisent et dont ils ne peuvent plus se passer. Enfermés dans une chambre avec des livres, ils sont envahis par une morne torpeur, ne trouvent rien, ne retiennent rien, ne comprennent plus rien.

L'atmosphère familiale se prête rarement au studieux recueillement, en effet. Elle aussi, elle est souvent en ébullition. La crise du foyer, la légèreté des mœurs conjugales, le divorce, ce partage des enfants souffrant souvent, sans le dire, dans leurs jeunes cœurs trop tôt blessés, voilà des causes de déséquilibre morbide, des causes profondes d'un surmenage moral qui, plus pernicieusement que le surmenage scolaire, ravage l'adolescence.

Ayons le courage de le dire, parce que c'est la vérité.

Avant de réduire les programmes des études, c'est la famille qu'il faudrait restaurer.

***

Cependant il y a quelque chose à tenter, dans nos écoles. S'il est malaisé d'en remanier les plans d'études sans remettre en question, indéfiniment, des opinions inconciliables, on doit pouvoir y introduire de ces changements salutaires, pratiques, que suggèrent l'observation sans parti pris et le bon sens.

Voyons se dérouler une année scolaire. Que de journées données aux vacances ! Est-ce parce qu'élèves et maîtres sont si fatigués qu'ils ont besoin de tant de congés? Ou serait-ce parce qu'il leur reste si peu de jours effectifs de travail que ce travail, intensif et concentré, les surmène par les efforts, ininterrompus, donc excessifs, qu'il leur réclame?

Vraiment, croit-on que deux mois pleins — du 1er août au 1er octobre, ou du 15 juillet au 15 septembre — ne donneraient pas à tous un repos suffisant? Un petit arrêt à Noël, dix jours à Pâques, et ces bons petits jours du mardi gras qui marquaient si bien, jadis, le point culminant de la fatigue hivernale, une promenade aux champs à la Pentecôte, et déjà ces fameux programmes joueraient plus à l'aise. Combien de parents qui, se rendant compte des effets de dissipation et d'oubli de trop longues vacances, en sont venus à faire donner des leçons à leurs enfants en septembre? Beaucoup sans doute. Qu'ils soulèvent la question. On se garde bien de l'éveiller, celle-là : c'est si moderne de se dépenser comme des fous, par saccades, puis de se reposer comme ivres-morts ; c'est si vieux jeu, si monotone, de faire chaque jour, modérément, la tâche du jour !

Si maintenant on jetait un coup d'œil, bien objectif, non pas tant sur les matières des programmes, mais sur leur répartition, et dans le temps par les horaires des classes,

et dans l'échelle des valeurs intellectuelles, par la hiérarchie de leur importance, on ferait d'utiles découvertes. Quelques questions pourraient se poser. Par exemple : N'y a-t-il pas à élaguer dans la prétentieuse accumulation des programmes des classes élémentaires? — Ne peut-on diminuer les heures de classe sans faire de tort aux études?

Je ne puis m'empêcher de revoir l'honnête figure d'un de mes anciens élèves, tout jeune agrégé d'histoire qui débutait comme professeur. « J'ai dans mon service, vint-il me dire, deux heures d'exercices pratiques. Qu'est-ce que c'est? Si l'on veut que je fasse le maître d'études, pourquoi prendre des gants pour me le dire? Je ne demande pas mieux, je tâcherai de faire travailler mes élèves devant moi, avec moi. Après tout, le jour où, avec toutes ces additions, ces enfants ont six heures de classe, il est normal qu'ils rentrent chez eux leçons sues et devoirs faits. Est-ce que c'est ça? »

En cherchant bien, on trouverait peut-être des cas où, si le maître est modeste et perspicace, il est en droit de se dire tout bas : Est-ce que je n'aurais pas fait de meilleure besogne en réduisant à une heure de ferme travail ces trois heures où j'ai tant bavardé et laissé faire tant de bavardage?

Une dernière remarque. N'atténuerait-on pas le surmenage en « sériant » les efforts des élèves? Un enfant de 9 ans commence le latin ; il a 6 heures de latin par semaine. Ne serait-il pas sage de lui laisser porter ses forces, cette année-là, sur cette matière qui a pour lui l'intérêt de la nouveauté? Ainsi de suite, dans les années successives, au lieu de réclamer à tous coups une interruption, puis une tension cérébrale nouvelle, on concentrerait l'attention sur des objets gradués, assurant cette joie intellectuelle qui renouvelle l'appétit de l'esprit.

A cet égard, l'horaire matériel a une grande importance. On ne saute pas impunément de n'importe quel exercice à n'importe quel autre, comme les écuyers de cirque sur les chevaux au galop. Que pense-t-on de l'état d'un garçon

qui sort de la classe de gymnastique — quelquefois placée à 1 h. de l'après-midi ! — pour s'asseoir devant une épure ou une difficile version grecque?

Un élève me montrait son journal de classe : pour le mardi, il avait une version anglaise, un devoir de français, un problème de physique, une leçon d'histoire et une autre d'histoire naturelle ; une autre journée était remplie par la lecture expliquée et l'histoire de l'art. A quoi bon insister sur ces incohérences ?

Ceux qui ont eu en main les programmes des lycées, et aussi ceux des grandes Écoles, pires peut-être, à cause du halètement continu qu'y entretiennent les incessants examens de classement, ne les connaissent que trop. On dirait presque qu'une sorte de fièvre a saisi les anonymes fabricateurs d'horaires officiels et qu'à force d'écrire sur du papier quadrillé, ils tiennent la gageure de remplir, coûte que coûte, tous les blancs de leurs tableaux. Alors se manifeste dans toute son ingéniosité le jeu des « équivalences ». La section B, composée en général d'élèves un peu plus faibles de santé ou plus lents au travail, n'a ni latin ni grec. C'est, au fond, la section moderne. On aurait pu en faire carrément une section commerciale, avec comptabilité, sténotypie, tenue de livres. On ne l'a pas fait. Alors, il pourrait y avoir des « blancs » dans les colonnes quadrillées ! Vite : le latin aura son équivalent : l'allemand, par exemple. Des heures doublées de langue française vont boucher ce vide. Mettons-en encore un peu dans ce coin. Voilà qui est fait. On est sauvé ! Il y aura assez d'heures de classes ! A quel péril on a échappé !

Voilà en effet qui est incompréhensible et stupéfiant : Tandis que d'un côté on peut constater les horreurs du surmenage, d'un autre on peut entendre se plaindre que les jeunes gens s'amusent et n'ont rien à faire. Et il n'est malheureusement pas douteux que, sauf quelques brillantes exceptions, le niveau s'en va descendant.

Sommes-nous donc prisonniers d'une énigme? La spécialisation prématurée des matières d'études est-elle un

obstacle à l'essor des intelligences? « Je ne sais rien, me disait l'autre jour un jeune « as » d'une grande école, je ne sais que mon programme, et il est hermétique! »

* * *

Il faut sortir de là, c'est trop évident. Il est impossible que la vie des Français cultivés doive se diviser en deux parties étanches : la première, de 6 à 20, 25 ans, où ils devront se gaver de toutes les connaissances humaines, ou peu s'en faut; la seconde où ils se livreront, avec le désir ironique de se ménager désormais des loisirs et de ne plus rien apprendre, à quelque activité qui n'aura souvent que de lointains rapports avec le furieux travail de l'adolescence. Non, ce n'est pas possible. C'est dangereux pour toute la race. Ce peut être immoral. Et ce qui est pire encore, pour des Français, c'est sot.

L. Charles André.

Encore un écho des Journées Universitaires *de Caen*

On sait que chaque année, à Pâques, les catholiques de l'enseignement public ont coutume de se donner rendez-vous pour étudier certaines questions professionnelles et prendre mieux conscience de l'idéal à poursuivre.

Les *Journées Universitaires* de 1929 se passèrent en Normandie, pays de Joseph Lotte, le fondateur du groupe et du Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université.

Tour à tour, M. Guitton s'est préoccupé des besoins spirituels des élèves, Mlle Trouard-Riolle a plaidé pour une forte éducation de la raison chez l'enfant, Mlle Casati s'est demandé comment orienter les élèves, à la sortie de l'école, vers la vie spirituelle (1).

(1) Ici même, M. Roland Dalbiez a rendu compte, en son temps, de ces *Journées Universitaires*; cf. La Vie Intellectuelle de juin 1929, p. 1124-1126. Les prochaines *Journées* se tiendront à Paris, le sujet des études sera : l'activité extra-scolaire de l'éducateur.

De ce dernier rapport, nous voudrions seulement extraire la conclusion qu'au seuil de l'année scolaire nos amis de l'Enseignement pourront méditer :

1°)... C'est par une vie spirituelle intense qui se puise aux sources, qui se réalise dans la tâche quotidienne passionnément aimée, qui s'achève en un dévouement intarissable, c'est par ces moyens qu'on élève de quelques degrés le niveau spirituel d'enfants dont on est responsable.

2°) Il me semble utile de signaler un défaut grave à éviter : chercher à exercer sur les enfants une emprise personnelle, surtout sur les jeunes filles promptes à la sentimentalité; ce n'est pas pour soi qu'on réclame l'amitié, c'est pour plus haut que soi. Une action qui n'est pas surnaturelle et désintéressée est néfaste, et d'ailleurs, heureusement, vouée à l'échec.

3°) Enfin, j'adopterai la conclusion d'une de mes correspondantes très expérimentée : « Éveillez de grands désirs dans l'âme des enfants qui vous sont confiés. Par votre exemple, faites comprendre la joie ardente du dévouement, donnez la nostalgie d'une vie pure, d'une vie ordonnée, d'une vie élevée. Prenez conscience de vos responsabilités, regardez autour de vous les jeunes générations qui attendent de votre part un geste d'encouragement au moment opportun. Devinez les belles forces latentes, favorisez les initiatives généreuses, semez le soleil. Ce que vous créez, c'est un appel vers Dieu, et Dieu répondra. En cherchant le Bien, c'est Dieu que l'on trouve, et quelque jour, vos élèves auront besoin de s'unir à Lui par l'étude, la prière et les sacrements. A supposer qu'ils n'arrivent pas à vivre de la vie de l'Église, du moins seront-ils des âmes de bonne volonté, de celles à qui la paix est promise sur la terre, des âmes fortes et lumineuses qui empêcheront l'humanité de sombrer dans un matérialisme épais. »

Voilà des idées et des sentiments qui circulent à travers l'enseignement officiel et que des professeurs en renom ne craignent pas de manifester publiquement.

Mais nos lecteurs ont pu souvent constater et apprécier l'importante collaboration que *La Vie Intellectuelle* reçoit de l'Université.

S'il est trop vrai que nous ignorons l'étranger, l'étranger connaît-il sous ce jour-là notre France officielle?

Les organisations internationales d'étudiants

Le président du Comité des associations internationales d'étudiants, M. G. de Reynold, présente une série de documents relatifs à l'organisation internationale de la jeunesse estudiantine (1).

Les rapports entre étudiants de tous pays avaient déjà préoccupé le Conseil de la S. D. N. en mai 1922. La Commission de coopération intellectuelle que M. Henri Bergson présidait en août 1922 consacra plusieurs séances à l'examen de ces relations.

En 1923, écrit M. de Reynold, l'étude des questions universitaires et par conséquent celle des échanges d'étudiants avança de deux grands pas. Le premier, ce fut l'adjonction au secrétariat de la Commission, à Genève, d'un office international de renseignements universitaires; le second fut de proposer une entente entre les associations internationales d'étudiants. Quatre associations étaient surtout alors en vue : la Confédération internationale d'étudiants, la Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants, la « Pax Romana », la Fédération internationale des femmes diplômées des universités, auxquelles devaient s'adjoindre l'Entr'aide Universitaire Nationale, la Fédération Universitaire Internationale pour la Société des Nations et l'Union mondiale des étudiants juifs.

La question des échanges d'étudiants fit l'objet des études de la sous-commission universitaire nommée par les quatre premières associations.

(1) *La Coopération intellectuelle*, revue éditée sous les auspices de la Société des Nations; Paris, 2, rue Montpensier, 15 juil. 1929, p. 407-442.

En 1924, la Commission de coopération intellectuelle déléguait M. de Reynold pour la représenter au Congrès de la Confédération internationale des Étudiants, à Varsovie.

En 1925, M. Conrad Hoffmann, secrétaire exécutif de l'Entr'aide universitaire, proposa à la Commission de Coopération intellectuelle de réunir une conférence des représentants des organisations internationales d'étudiants.

La proposition fut adoptée; l'œuvre était fondée. Voici, esquissé à larges traits, l'historique de ce Comité qui se réunit régulièrement depuis 1926, soit à Paris, soit à Genève.

M. G. de Reynold, qui depuis le début en demeura le président nous dit l'esprit de ce groupement formé d'associations si profondément différentes. « Il n'y a pas, en effet, dans le Comité, déclare-t-il, il ne saurait y avoir un esprit commun. Mais il y a, ce qui est plus important, une manière commune de travailler, d'aborder les problèmes, une volonté positive, et il y règne une atmosphère d'entente, faite pour réconforter. »

Déjà cette œuvre d'entr'aide porte des fruits puisque le Comité a lancé l'idée d'une fondation à Leysin, d'un sanatorium universitaire, et que bientôt, au Comité national français d'études sociales et politiques dont le siège est à Paris, se tiendront deux séances où chaque association exposera publiquement ce qu'elle est, ce qu'elle a fait jusqu'à présent pour l'entente internationale, et ce qu'elle compte faire.

La Vie Intellectuelle ne se désintéressera point d'un mouvement de telle envergure.

Le Bulletin Joseph Lotte

Nous ne pouvons aujourd'hui que signaler et saluer amicalement le *Bulletin Joseph Lotte* qui vient de faire son apparition (1).

Son programme — l'entr'aide parmi les professeurs catholiques de l'enseignement public — et son esprit — l'esprit de Joseph Lotte lui-même, tout imprégné et rayonnant de chaude charité chrétienne — nous touchent de trop près pour que souvent nous ne nous rencontrions pas sur le même champ de travail.

(1) *Bulletin Joseph Lotte.* Organe mensuel du Comité d'Union des Catholiques de l'Enseignement Public. 61, rue Madame, Paris. — 10 fr. pour la France.

LE DROIT

GEORGES RENARD,
Professeur de Droit public
à l'Université de Nancy.

Le droit international et la théorie de l'institution.

A propos du récent ouvrage du R.P. Delos : *La société internationale et les principes du droit public.*

CH. BERGERAULT. *L'évolution du Droit.*

Réflexions sur l'article de M. G. Morin dans la *Revue de métaphysique et de morale.*

J. DANEL. *Une Cour économique internationale.*

Est-elle possible?

Le droit international et la théorie de l'institution

Il y a certaines façons d'enseigner le droit qui provoquent les étudiants à conclure qu'il n'y a point de droit.

C'est l'impardonnable péché du « positivisme juridique ». Et dans le « positivisme juridique », il convient d'inclure, non seulement la doctrine qui fait tenir toute la science du droit dans l'interprétation de la loi positive et dans les constructions logiques (définitions, classifications, théories...) qui en explicitent et synthétisent le contenu, mais aussi l'opinion, plus répandue peut-être, qui lui assigne pour unique fondement le sentiment public, tel qu'il se comporte dans un milieu historique donné.

La première avait été sévèrement censurée par Léon Duguit lui-même, deux mois avant sa mort, à cette séance de l'*Institut international de droit public* du 22 octobre 1928, où l'on avait risqué cette décevante déclaration que « l'é-« tendue et l'efficacité des libertés individuelles dépendent, « en totalité, de l'appréciation des gouvernants » ; aussi bien, dans les derniers temps, le grand doyen de Bordeaux se flattait-il de dissocier le « positivisme philosophique » du « positivisme juridique ».

La manière de positivisme contre laquelle s'élevait le chef de l' « École du droit objectif » n'est pas la plus dangereuse : ce dédain affiché de toute métaphysique soulève, d'instinct, un sursaut ; l'*opinio communis* réagit spontanément contre la formule de l'omnipotence étatique.

La seconde manière est bien plus périlleuse, justement parce qu'elle exalte l'opinion commune, dont elle assigne au législateur, pour une unique mission, de traduire les exigences et de suivre les mouvements, par une mise en œuvre appropriée. C'est elle qui, pratiquement, compromet le plus gravement la cause de la métaphysique juridique.

Il faut pourtant bien le reconnaître : si toutes les opinions se valent et s'il n'y a entre elles d'autre différence que le crédit dont elles jouissent et la mode qui les favorise, — si c'est cela le droit, le droit encourt le discrédit où sombra la thèse de la « moralité du succès » ; il n'y a pas plus de moralité dans les succès d'opinion que dans ceux de la force brutale ; et au nom de quelle... métaphysique, s'il vous plaît, feriez-vous une différence?

Il n'y a pas à sortir de là : point de droit sans base métaphysique ; c'est à prendre ou à laisser : la métaphysique juridique ou le droit de la force! Qui n'enseigne pas la première, *volens nolens*, prend parti pour le second. A moins qu'il ne se réfugie dans une misérable fin de non-recevoir : ce qui est au-dessus de la loi positive, au-dessus de l'opinion commune, cela ne me regarde pas ; allez le demander aux philosophes et aux théologiens! Mais cela même est le plus subversif des enseignements, puisque cela revient à placer le critère du droit en dehors du droit, et donc à proclamer que le non-droit est au-dessus du droit, et que le droit ne progresse que par effraction de l'Ordre juridique : voilà, en vérité, une bien lourde responsabilité pour ces dignes Facultés de droit qu'on se figurait vouées, par tradition et par tempérament, au sacerdoce de l'Ordre et au respect des situations établies ; ces maisons de tout repos deviendraient donc des foyers de turbulence!

***

Entre toutes les disciplines juridiques, il en est une où la responsabilité de l'École me semble plus grave en tous temps, mais surtout à l'heure actuelle : celle qui, à un moment donné, s'est si fort enlisée dans la préoccupation exclusive des faits, que nombre d'étudiants sont sortis de nos Facultés avec cette conviction, dont ils se sont faits les échos par le monde, qu'il n'y a point de droit international, que ce qu'on nomme ainsi n'est qu'un manteau pompeux à dissimuler le néant des principes, et que, les oripeaux de la diplomatie dépouillés, il n'existe, entre nations, d'autre loi que la raison du plus fort.

Un seul exemple. La première règle du droit international, c'est le respect des traités. Mais qu'est-ce qu'un traité ? — Un contrat entre États ! — Mais il n'y a de contrat valable et obligatoire que celui qui a été librement consenti ; le traité de paix est imposé par le vainqueur au vaincu ; celui-ci est-il tenu de le respecter ? et pourquoi ?... Pour sauver les traités de paix, et avec eux tout le droit international, il faudrait trouver autre chose que formules sentencieuses, affirmations autoritaires, paroles inspirées et poses d'augure... Ce n'est pas un intérêt spéculatif qui est en jeu, c'est la tranquillité de l'Ordre, c'est la paix du monde.

***

« La conception classique du droit international, écri-« vait-on naguère, s'avère scientifiquement nulle et prati-« quement néfaste. » Le mot est dur. Et pourtant...

La conception classique du droit international est renouvelée de Rousseau : les nations — comme les hommes — ont d'abord vécu à l'état d'indépendance mutuelle ; et puis ils se sont associés ; la société interna-

tionale est un état secondaire ; tout le droit international repose sur les « droits fondamentaux des États » ; l'État, parce qu'il est « souverain » ne peut être lié que par un acte de sa propre « souveraineté », comme l'individu, parce qu'il est « libre » ne peut être engagé que par un acte de sa propre « liberté »...

Théorie scientifiquement nulle, parce que l'état de nature, pour les nations comme pour les individus, est un état social ; théorie pratiquement néfaste, puisqu'elle ramène l'Ordre international à un équilibre instable d'intérêts et de prétentions antagonistes. Toujours la raison du plus fort ; toujours la « moralité du succès » ; il suffit d'avoir réussi pour avoir eu raison, échoué pour avoir eu tort : « Le vainqueur est nécessairement le meilleur et « c'est pourquoi il est le vainqueur » ; c'est le mot de V. Cousin.

Cette représentation mécanique du droit international en est tout simplement la négation ; en tout cas, cette conception du droit international, la grande guerre en a proclamé la faillite. La victoire du droit, ce ne fut pas seulement — j'ose dire ce ne fut pas *surtout* la juste peine d'une injuste agression, mais la révélation et le commencement d'aménagement d'un Ordre international, fondé sur le principe de l'interdépendance des États, en tant qu'éléments d'un vaste organisme dont ils sont les membres, différenciés, mais solidaires.

La Société des Nations n'est point un « super-État » ; elle est, du moins, l'affirmation d'un droit super-étatique. Le Pacte de renonciation à la guerre n'est qu'une manifestation solennelle, comme le serment du jeu de paume ou la *Déclaration des droits de l'homme* ; mais ces idées-là ont fait le tour du monde. Ce sont les idées qui mènent le monde... la grande idée jaillie de la grande catastrophe, c'est le droit international.

* *

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que le droit international est nécessairement un droit supra-national, transnational ; je veux dire que son titre n'est pas dans la volonté des États qui s'y soumettent ; il est au-dessus d'eux ; et en s'y soumettant, les États ne le créent pas, ils le reconnaissent ; il existe et il a toute sa valeur — sinon son efficace — quand même ils s'abstiendraient de le reconnaître ; il a sa racine — comme tout autre droit — dans la nature sociale de l'homme, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, — dans sa nature, non dans sa destinée surnaturelle, — dans sa nature scientifiquement, positivement observable.

Le droit international est un droit supra-national, transnational ou il n'y a pas de droit international. J'entends par là que toutes relations obligatoires entre États supposent la préexistence d'un état de société entre les nations ; que les États seraient bien incapables de *s'engager* contractuellement les uns envers les autres s'ils n'*étaient engagés* au préalable dans une solidarité naturelle ; bref que le droit qu'on appelle, d'un mot peut-être équivoque, le droit international, est d'abord, non un chapitre du droit des conventions et des obligations — un chapitre de droit subjectif, mais un chapitre de droit objectif, une tranche de droit constitutionnel ; la grande affaire du droit international c'est la constitution organique de la communauté transnationale.

Il n'y a de droit international que s'il y a une communauté internationale. Non pas une « société » au sens contractuel que les juristes donnent aujourd'hui à ce mot, mais une communauté, une « communion » pour user d'une expression qu'aimait employer le maître Hauriou.

Pour qu'il y ait un droit international, il faut que les

nations s'ordonnent à quelque principe qui les dépasse, toutes et chacune et par lequel elles se coordonnent entre elles, — *sicut ad ducem.* Toute règle juridique est la norme qui fixe les rapports de la partie au tout et du tout aux parties et des parties entre elles par rapport au tout : il n'y a de droit international que si l'humanité est une institution, l'institution des institutions, l'institution suprême à laquelle s'adossent toutes les autres institutions.

***

L'institution... C'est le cœur de la sociologie du grand jurisconsulte que je viens de nommer. Il fut mon maître ; il est aussi le maître du jeune et très distingué religieux dont le récent ouvrage *La société internationale et les principes du droit public*, honoré d'une préface de mon cher collègue et ami Le Fur, répond de la façon la plus heureuse aux préoccupations que je viens d'exprimer ; je recommande chaudement la lecture du livre du R. P. Delos aux étudiants soucieux de savoir s'il existe un droit international et ce qu'il peut être (1).

Cette préoccupation, je l'avais confiée, quelques jours avant de lire le R. P. Delos, à un volume actuellement en cours d'impression, et j'ajoutais : « La théorie de l'institution y pourvoira » : en vérité, la théorie de l'institution y avait pourvu... Je m'en tiendrai là pour l'éloge ; quant aux réserves, elles ne porteraient que sur des points trop accessoires pour mériter d'être ici consignés.

***

Pour être élève d'Hauriou — surtout lorsqu'on a l'honneur d'appartenir à la famille dominicaine — on n'en reste pas moins disciple de saint Thomas.

(1) Paris, Pedone, 1929.

Rien de plus facile que de suivre simultanément ces deux maîtres. Hauriou se tenait lui-même pour un classique ; et s'il parut — surtout au milieu des juristes — un révolutionnaire, c'est parce qu'il était plus traditionnel que la plupart des juristes. Il était de la tradition chrétienne, celle qui s'épanouit dans la philosophie médiévale, et qu'interrompirent la Renaissance et le romanisme, préludant à la Réforme et à la Révolution, à Kant et à Rousseau... L'effort personnel d'Hauriou fut de la renouer sur le terrain de la sociologie et du droit : comment n'aurait-il point rencontré tout effort de retour à ce qu'il appelait lui-même les « thèmes éternels », par-dessus la grande parenthèse du volontarisme et de l'absolutisme à la romaine, « l'ère la plus immorale de l'histoire du droit public », écrit l'abbé Jacques Leclercq (1) ; comment, parti, comme Duguit, du positivisme et du sociologisme, n'aurait-il pas rejoint le néo-thomisme ?

Hauriou se plaisait à le reconnaître :

> Je dois rendre témoignage, une bonne fois, que l'immense et riche trésor de réflexions sociales accumulées dans les sommes théologiques, m'a rendu les plus signalés services. C'est tant pis pour ceux qui dédaignent de les utiliser ! Pour moi, je confesse, non seulement que j'y ai puisé mes meilleures inspirations, mais qu'en outre j'en ai tiré la martingale nécessaire pour ne pas commettre de grossières erreurs.
>
> Il convient donc de me cataloguer comme un positiviste comtiste devenu positiviste catholique, c'est-à-dire comme un comtiste qui va jusqu'à utiliser le contenu moral, social et juridique du dogme catholique (2).

Positiviste catholique : formule de transition, qu'il n'a jamais reproduite, que je sache ; au contraire, son atta-

(1) *Leçons de droit naturel*, t. II, *L'Etat ou la politique*, Namur, 1929, p. 37.

(2) Préface de la 2e édition des *Principes de droit public*, 1916.

chement à la tradition philosophique, son ardeur à exploiter le trésor des *Sommes*, son admiration pour les Anciens... allaient croissant. En mourant, le 12 mars dernier, il achevait une *Introduction à l'étude du droit* qui aurait été une précieuse contribution à la sociologie spiritualiste dont tant de travaux d'approche, de toutes origines, font pressentir l'imminence, mais qui, pourtant, n'a point encore reçu sa charte : Hauriou ne la lui aurait-il point donnée ?...

*
* *

Saint Thomas, Maurice Hauriou... L'Aquinate n'a point rédigé de système de droit international ; à plus forte raison ne faudrait-il pas lui imputer la théorie de l'institution. Sa philosophie a simplement composé une ambiance favorable ; elle contenait des germes ; il leur fallut des siècles pour fructifier...

Entre l'Aquinate et le Toulousain, un troisième nom est mis à l'honneur — en grand honneur — dans l'ouvrage du R. P. Delos : celui de son frère en religion François de Vitoria (1). A lui revient le mérite d'avoir fécondé les germes longtemps étouffés sous le renouveau d'augustinisme qui suivit saint Thomas et d'en avoir tiré la théorie de l' « organisme moral » dont la moderne doctrine de l'institution n'est, en somme, que la reprise, mais aussi l'extension, et par laquelle le droit international, ainsi entendu, s'intègre dans une systématisation juridique universelle.

(1) M. Le Fur, dans sa Préface, reproche amicalement au R. P. Delos de n'y avoir pas joint celui de Grotius qui fut, non pas, comme on l'écrit à peu près partout, le fondateur du droit international (entendez-le de la théorie volontariste), mais, tout au contraire, le dernier des fidèles de l'École scolastique ; c'est Pufendorf qui marque le changement de direction.

Saint Thomas, François de Vitoria, Maurice Hauriou : voilà la chaîne. Quant à François Suarez — dont le R. P. Delos avait déjà critiqué la doctrine juridique quelques mois plus tôt au *Bulletin thomiste*, à propos de l'ouvrage de M. Rommen (1) — il se borna à chercher un accommodement entre l' « organisme moral » et le « volontarisme » en vogue de son temps.

***

Institution ou contrat : il faut choisir. Le problème ne se pose pas autrement pour la société internationale que pour l'État.

Qu'il soit inclus dans l'une et l'autre un élément consensuel, ce n'est pas en question. Il s'agit de savoir s'il y va d'une volonté génératrice du rapport juridique envisagé ou d'une adhésion à un rapport juridique préexistant, sauf aménagement technique à lui donner.

C'est un consentement que mon adhésion à la vérité ; ce n'est pourtant pas moi qui crée la vérité en y adhérant. C'est un réseau de consentements que l'adhésion des fidèles d'une Église à ses dogmes et à sa discipline ; l'Église préexiste tout de même à l'engagement que votre parrain et mon parrain ont pris pour nous au moment de notre baptême et que nous avons renouvelé le soir de notre première communion. Eh ! bien, de quelle sorte de consentement s'agit-il dans le cas de l'État ou de la communauté internationale? voilà le grand problème.

Comme le dit l'abbé Jacques Leclercq dans un ouvrage récent dont il me plaît de louer, une fois de plus, la solide information, la psychologie pénétrante, la rédaction élé-

(1) Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, München, 1926 ; c. r. du R. P. Delos, *Bulletin thomiste*, 1929, p. 490 et s.

gante et vigoureuse (1), il y a ici deux éléments à considérer et à concilier : un élément de nécessité et un élément de liberté. Mais le distingué professeur belge se borne à les examiner bout à bout ; il les présente dans un simple état d'équilibre ; il n'envisage pas leur « organisation » ; et s'il fait une brève mention de la théorie de l'institution, il n'en souligne pas le rendement sous le rapport de l'ontologie sociale ; entre le contrat et l'adhésion il n'aperçoit jusqu'ici (car je suis convaincu qu'il n'a pas donné son dernier mot) qu'une différence de terminologie (2).

Or c'est par l'institution que s'opère la synthèse de la liberté et de la nécessité ; et de cette synthèse surgit, non une simple relation subjective, bilatérale ou plurilatérale, mais un nouvel être juridique, un nouveau sujet de droit, un nouvel acteur — *persona* — qui jouera son rôle sur la scène de la vie juridique : propriétaire, créancier, débiteur... il y a là autre chose qu'une question de mot.

Les rapports de l'institution et des individus qui se succèdent dans ses cadres ne sont ni des rapports arithmétiques — somme ou différence, — ni des rapports dynamiques — équilibre ou résultante ; ce sont des rapports métaphysiques : tout est partie, forme et matière.

La théorie de l'institution, disait Hauriou, s'inspire de la conception traditionnelle des rapports du corps et de l'âme : l'être humain n'est point un ajustement d'organes corporels, ni de facultés spirituelles ; il n'est point un esprit qui habite dans un corps ; l'âme humaine « informe » le corps humain ; et c'est cela qui fait un homme. L'institution est une « forme » commune qui affecte l'individualité personnelle des êtres humains qui lui servent de sup-

(1) *Op. cit.*, p. 22 et s.
(2) *Op. cit.*, p. 42.

port ; une « forme » qui demeure constante en dépit du renouvellement ininterrompu des individus qui la soutiennent, comme le corps animal en dépit du renouvellement continuel des éléments anatomiques qui le composent, comme la personnalité humaine au travers de la succession de ses activités.

L'institution n'est que la « valorisation juridique » de la notion thomiste du Bien commun : car le Bien commun n'est ni la somme ou la différence, ni l'équilibre ou la résultante des biens individuels des membres de la communauté ; il n'est rien autre chose que leur coordination réciproque par leur commune ordonnance à une finalité supérieure où chacun se retrouve en définitive. Immanent et transcendant à la fois.

* * *

S'agissant de l'État, Hauriou traduisait l'ontologie institutionnelle par la trilogie de l'Ordre, du Pouvoir et de la Liberté. Le Pouvoir, qui est l'apanage des gouvernants, se remembre à la Liberté, qui est l'apanage des gouvernés, dans l'Ordre. Tout Pouvoir est « finalisé » à l'Ordre ; toute Liberté est « finalisée » à l'Ordre ; hors la finalité de l'Ordre, tout Pouvoir est despotique, toute Liberté anarchique ; le régime d'État est la « communion » du Pouvoir et de la Liberté dans l'Ordre : nous sommes loin du contrat...

Le R. P. Delos a trouvé d'excellentes formules pour exprimer la même doctrine ; à propos du problème classique de la transmission du pouvoir, il écrit :

L'on sait la réponse que donne à ce problème la conception institutionnelle et organique de l'Etat. La collation du pouvoir s'analyse en un double mouvement : d'une part l'acte de l'individu qui devient « le fonctionnaire » ou le titulaire de l'autorité, et d'autre part, l'acte du corps social et de la communauté qui nomme ou accepte ses gouvernants. Il y a donc manifestation d'une double

volonté et d'un accord qui s'établit entre elles. Mais de quelle nature est-il et comment le concevoir?

Du côté du « souverain » ou des fonctionnaires, il y a une adhésion au bien social de la communauté. Le fait d'accepter ou de briguer la fonction, le fait même de se l'approprier, se ramène de sa part à une prise en charge de Bien social. Le fonctionnaire en fait, assure-t-il, l'objet et le terme de son activité : il affirme sa volonté de le réaliser. C'est une mise en service de sa personne, au bénéfice du Bien commun.

Du côté du groupe, il y a adhésion — implicite ou explicite — à la personne du dépositaire de l'autorité, parce qu'en elle il voit l'organe adapté de son bien, le pourvoyeur efficace, ou du moins possible, du bien commun dont il est en quête.

Il n'y a donc ici rien d'un « contrat » au sens du droit privé; il n'y a ni le transfert d'un objet contre la prestation d'un autre objet, ni promesse d'un acte contre un autre acte, ni cession d'un titre juridique. Il n'y a qu'un double phénomène d'*adhésion* qui est dominé par l'*idée* d'un bien social à procurer : c'est à lui qu'adhère directement le nouveau fonctionnaire, fût-ce pour avoir une « place » qui lui convient personnellement; c'est à lui aussi que s'attache la communauté en agréant la personne de celui en qui elle voit un organe parfait ou suffisant du bien qu'elle recherche.

Ainsi s'opère une *incorporation*. Le mot est exact : car la société est un corps, à qui le Bien commun fournit l'idée génératrice et dont il forme le lien. C'est en y adhérant qu'on s'agrège au corps social et qu'on s'incorpore au groupe. Le nouveau fonctionnaire s'incorpore le Bien commun qu'il fait sien en lui consacrant son activité; le corps social s'incorpore activement la personne du fonctionnaire en l'agréant : il en fait l'organe du groupe et du Bien commun (1).

La société internationale est également un corps, dont les États sont les organes.

Comme les citoyens dans l'État, les États sont libres au sein de la société internationale; mais la liberté des États, elle aussi, est « finalisée » à l'Ordre.

La société internationale n'a point encore dégagé un

(1) *La société internationale et les principes du droit public*, p. 237 et 238.

Pouvoir : il y a longtemps qu'elle en a la nostalgie ; conférences de la Paix, cour d'arbitrage international, Société des Nations, cour permanente de justice internationale, — autant d'étapes, autant d'ébauches, autant de témoignages de la communauté internationale, autant de démentis au vieux dogme de l'indépendance mutuelle des États, à la vieille et impuissante doctrine volontariste et contractuelle du droit international ; la « grande parenthèse » se ferme ; la science juridique revient à sa tradition.

Le Pouvoir international n'est pas plus compromettant pour la Liberté des États que le Pouvoir étatique pour la Liberté personnelle. Tout Pouvoir favorise la Liberté. Ma Liberté n'est pas menacée par les sergents de ville qui règlent la circulation des automobiles ; en vérité, elle est protégée par cette contrainte ; ainsi du bas en haut de l'échelle. La Liberté n'a à souffrir que du Pouvoir qui s'exerce contre l'Ordre ; le Pouvoir ne gêne que la Liberté qui veut attenter à l'Ordre ; mais ce n'est plus ni la Liberté ni le Pouvoir ; c'est l'anarchie ou la tyrannie ; c'est l'Ordre qui sauve le Pouvoir et la Liberté.

*
* *

C'est dans la ligne du droit institutionnel qu'il faut chercher la solution de l'inquiétant problème, posé au début de cet article, du respect des traités, spécialement des traités de paix ; sur le terrain du droit contractuel, il est franchement insoluble.

Ce qu'il faut mettre en avant, c'est toujours la communauté internationale et l'assujettissement du Bien particulier des États au Bien commun de la société internationale. Celui-ci importe plus que celui-là ; ce qui ne veut pas dire qu'il en exige l'immolation. Le Bien commun n'est point en position d'antagonisme vis-à-vis du Bien

particulier ; celui-ci doit simplement s'ajuster à celui-là, et c'est encore, au fond son profit. Tout État a un intérêt personnel à l'Ordre et à la tranquillité de l'Ordre dans la communauté internationale.

... Tout le monde connaît la doctrine des théologiens sur le droit de résistance à la loi injuste. En gros : la loi injuste n'oblige pas en conscience ; pourtant le droit de résistance peut être tenu de s'effacer devant le péril du « désordre » et du « scandale ». En d'autres termes, nul n'a la faculté de s'enfermer dans la satisfaction de son droit individuel ou de ce qu'il croit être son intérêt individuel ; chacun de nous a, pour sa part, la charge du Bien des diverses communautés dont il est participant ; il y a, en tout être humain, deux titres juridiques à considérer : le titre de son irréductible personnalité et le titre de son appartenance à une famille, à une cité, à une corporation,... à une patrie ; ces deux titres, intellectuellement séparables, sont réellement solidaires ; il n'est jamais permis d'abstraire l'un d'eux pour en faire la ligne unique de sa conduite extérieure ; la Prudence nous a été donnée pour aviser à la conciliation de leurs exigences... Cette doctrine de la résistance aux lois injustes est précisément l'un des germes de la théorie de l'institution dans la synthèse philosophique du Docteur Angélique.

Ainsi dans la communauté internationale... Le traité diplomatique, spécialement le traité de paix, est moins un contrat (si ce n'est en la forme) ou une sentence (cette opinion adoptée par Vitoria se lie à une doctrine de la guerre qui n'est plus appropriée aux temps modernes), — qu'une loi (ne parle-t-on point de traités-lois?) : une loi qui oblige si elle est juste, et qui, dans le cas contraire, n'oblige point à coup sûr, et ne peut, par elle-même, constituer un titre juridique au profit de qui que ce soit, mais dont le Bien commun de la société internationale

interdit de poursuivre la révision par tous les moyens (1).

Si la violation d'un traité de paix, même injuste, doit entraîner une guerre comme celle d'où nous sortons, le risque est si redoutable que l'application du principe admis touchant les lois injustes suggère presque inévitablement le devoir de résignation.

La France a souffert durant un demi-siècle l'injustice du traité de Francfort ; elle la souffrirait encore aujourd'hui, dans l'intérêt international de la paix, si la paix n'avait été déchirée par le vainqueur de 1870.

GEORGES RENARD,
professeur de droit public
à l'Université de Nancy.

(1) Il est à noter que la clause de révision « des traités devenus « inapplicables ainsi que des situations internationales dont le « maintien pourrait mettre en péril la paix du monde », est inscrite à l'article 19 du Pacte de la Société des Nations. On discute si cet article est applicable au traité de Versailles lui-même.

NOTES ET RÉFLEXIONS

L'évolution du Droit

Peu de sciences, de nos jours, réfléchissent davantage sur leurs principes que ne le fait la science juridique. Entre toutes les notions, celle de droit, par sa complexité et son importance, attire particulièrement l'attention des juristes ; si l'accord est loin d'être unanime, le travail se fait et des solutions précieuses sont acquises. M. G. Morin, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, d'*avril-juin* 1929, pp. 267-283, vient de publier un article très suggestif à cet égard et que nous signalons à l'attention des lecteurs, sur « L'abus du Droit et les relations du réel et des concepts dans le domaine juridique ». Cette étude fut l'objet d'une communication à la *Société d'Études philosophiques de Marseille*, le 19 janvier dernier.

On sait que de plus en plus le droit contemporain se dégage de l'individualisme hérité des philosophes du XVIII[e] siècle et retenu par les législateurs de l'an XII. Ceux-ci accordaient à la personne sujet du droit un pouvoir discrétionnaire au bénéfice du titulaire. La propriété est un *jus utendi et abutendi*. L'art. 544 du Code civil s'exprime ainsi : « Le droit de propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la façon la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et les règlements. » Si l'on reconnaît que la liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, on ne dit pas quelles sont les limites qui le restreignent. G. Morin signale qu'en 1855 la Cour de Colmar avait invoqué la théorie, qui depuis fit fortune, de l'abus du droit, pour condamner un propriétaire dont l'exercice du droit de propriété

lésait les droits de son voisin. Cet arrêt, à l'époque, fit sensation ; aujourd'hui il nous paraît l'expression d'une évidente justice. C'est que les idées se sont modifiées sous la poussée des faits interprétés par la jurisprudence et en fonction des besoins sociaux nouveaux. Mais la doctrine juridique est loin d'être fixée. Quel est l'objet du droit, sa fin, ses limites, en fonction de quel critère les déterminer? Récemment, à la clôture de session de l'Institut international de droit public, le 22 octobre 1928, M. G. Jèze soutint la thèse suivant laquelle : « La liberté individuelle est le droit pour chaque citoyen d'exercer son activité comme il lui plaît, dans toutes les directions qui lui conviennent. Il ne peut cependant y avoir de liberté absolue, elle est impossible dans toute société, car ce serait de l'anarchie. Les limites de la liberté individuelle sont celles qu'exigent le maintien de l'ordre et la réalisation des fins de tout gouvernement civilisé. Par ailleurs, l'étendue et l'efficacité des libertés individuelles dépendent en totalité de l'appréciation des gouvernants ». MM. Duguit et Berthélémy ont protesté contre cet arbitraire. « Il existe une conception de la justice et de l'intérêt général qui s'impose aux gouvernants eux-mêmes. Sans doute est-il difficile de définir le contenu de cette règle de justice, mais la règle de droit existe ! »

Cette règle supposée, les Codes civils Suisse et Allemand ont reconnu et consacré la théorie de l'abus du droit, et même en France « de nombreuses lois en ont implicitement admis les applications : telles les lois sur la déchéance de la puissance paternelle, les lois sur les loyers et la propriété commerciale, les lois de protection ouvrière dans le contrat de travail. Mais c'est surtout notre jurisprudence qui fait du nouveau concept un usage courant (1) ». Mais, à y réfléchir quelque peu, on voit qu'il

(1) G. Morin, *loc. laud.*, pp. 267-268. Cf. Josserand, *De l'esprit des droits et de leur relativité*, théorie dite de l'abus des droits. (Librairie Dalloz, 1927.)

s'agit moins d'une théorie proprement dite que d'une règle pratique. Cette conception de l'abus du droit est une réserve fictive à quelque droit que ce soit, son contenu n'est pas déterminé, ce sera à la jurisprudence d'en fixer les limites selon les circonstances ; et ce sera précisément à partir de ces interprétations que pourra s'élaborer la doctrine. En vertu de quel critère, en effet, peut-on juger que l'exercice du droit est licite en tel cas, abusif dans tel autre? Est-ce seulement l'intention du propriétaire qui est en cause? Et, plus profondément et universellement, quand l'exercice du droit devient-il anormal, injuste? On voit que c'est dans la notion même de droit qu'il faut chercher la réponse. Mais il faut prendre garde que la notion traditionnelle dont nous vivons en France est incomplète et inexacte ; précisément on veut imposer, à cette conception vieillie, qu'il faut de toute nécessité reviser et mettre au point, une application, une détermination nouvelle qui ne peut s'ajuster au concept précité. C'est une gageure. Si tout homme est à lui-même la fin exclusive de son droit, s'il ne doit avoir en vue que la satisfaction de ses intérêts personnels, au nom de quel principe lui imposer des obligations envers la société, des limites à l'exercice de son droit? On voit l'importance du problème.

Il faut affirmer hardiment que le droit, tout droit, ne doit pas être considéré exclusivement dans le sujet qui le possède. Il est destiné à assurer l'existence d'un être qui n'est pas autonome, qui vit dans un groupe, une société, dont il est tributaire. Ses droits sont corrélatifs à d'autres droits qui le limitent et lui imposent des devoirs. Il est à souhaiter que M. Morin, qui se place uniquement sur le terrain des faits et sait en dégager les leçons avec perspicacité (1), développe les conceptions auxquelles il aboutit

(1) Cf. *Le sens des transformations contemporaines du droit* dans la *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1927, pp. 253-269. G. Morin relevait déjà la répercussion philosophique de l'évolution de la jurisprudence :

en fonction d'une philosophie saine, et élabore ainsi, su
une base solide, une théorie rajeunie et enfin exacte d
droit. Voici présentement ses réflexions : L'individu dans l
Code actuel est considéré comme s'il était seul au monde
le rôle de l'État ne s'exerce que dans le domaine politi
que. « Dans le domaine économique, le rôle de l'état doi
être de garder la neutralité statique du laisser-faire. Et l
souveraineté de l'individu ne peut que se limiter elle
même par la conclusion effective des contrats entre parti
culiers ou être limitée par la force des autres. D'où cett
conséquence qu'en fait le régime juridique de la souve
raineté de tous devient un régime de privilège pour le
forts. Aussi bien, derrière l'individualisme abstrait, l'élé
ment réel et concret dans le Code civil, c'est la chose e
non la personne. Le Code civil est bien plus le Code de
choses et de la richesse acquise que celui des personnes
Il protège efficacement les hommes qui ont des biens maté
riels ; il néglige ceux qui en sont privés ». Rien de plus
anti-social que cette conception. On la dit héritée des Ro
mains, cela ne la justifie en aucune façon et, de plus, c'est
exagéré (1). Que devient la fraternité humaine dans cett

« A la conception individuelle de la propriété individuelle qui n
tient compte que du titulaire du droit, se substitue une conceptio
solidariste dans laquelle on prend en considération non pas seule
ment le propriétaire, mais tous les autres hommes. » On lira avec
profit sur un thème analogue : G. RENARD, *Propriété privée et Doma
nialité publique*, dans la *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1929, pp. 263
268 : « Les biens du domaine public sont enchaînés à une destina
tion ; cela est contradictoire avec la vieille définition de la propriété
Que si au contraire la propriété n'est qu'une *potestas procurandi e
dispensandi*, une charge d'administrer avec les profits inhérents
cette charge, il apparaît très nettement qu'entre la propriété privé
et la domanialité publique, il y a moins de distance quant à leu
destination définitive que quant à la manière dont est aménagé l
service de cette destination. »

(1) Chez les Romains, « le droit de propriété a des limites : il doit,
dans une certaine mesure, être subordonné à l'intérêt social. Cett

annihilation de la personne humaine? Qu'est-ce qu'une société qui protège exclusivement ceux qui sont déjà pourvus non seulement du nécessaire, mais aussi du superflu? Et que penser d'un État qui n'emploie pas son autorité à fixer des limites à l'abondance des uns et à les obliger en justice à secourir l'indigence des autres, qui ont droit eux aussi à la vie et au bien être dans la société dont ils sont membres? N'est-ce pas enfin la fonction essentielle de l'État que cet exercice de la justice distributive qui assure à chacun la part du bien commun qui lui revient et protège précisément les plus dénués contre l'accaparement injuste des autres. Les premiers, non seulement en tant que membres de la société, mais en tant que personne humaine ont droit à cette sauvegarde tutélaire. C'est la méconnaissance de cet aspect social du droit que dénonce très fortement M. Morin. « Dans le Code civil les droits de la personnalité n'existent pas ». L'auteur annonce leur prochaine naissance. « Nous assistons aujourd'hui à un renversement dans la hiérarchie des valeurs juridiques : La valeur chose tend à ne plus l'emporter sur la valeur personne. L'homme réel apparaît sur la scène du droit. Il est protégé sans que l'on prenne en considération s'il est ou non propriétaire... Ainsi le droit contemporain met partout en honneur non plus l'individu abstrait, mais les êtres humains vivants. Et au lieu de proclamer la souveraineté de l'individu, il s'efforce, par l'intervention et la contrainte de l'autorité sociale et des groupements privés, d'assurer à tout être humain sa part de droit ».

Ce qui est intéressant à constater c'est que l'évolution contemporaine du droit semble aboutir, plus ou moins

vérité, les Romains l'ont reconnue dès le temps des XII tables : ils ont imposé aux propriétaires certaines obligations, les unes dans l'intérêt des voisins, les autres dans un intérêt public ou religieux. Ils ont même, à l'exemple du censeur, pris des mesures à l'égard des propriétaires négligents ». Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, pp. 245-246.

aveuglément sans doute, mais sûrement, à l'équilibre parfait que saint Thomas a su réaliser en ces matières. Toute sa philosophie sociale, en effet, gravite autour de ces deux pôles. D'une part, l'homme, « animal politique », social, ne peut d'aucune façon méconnaitre ceux avec lesquels il vit. Il est dans la société comme une partie dans un tout et se trouve, de ce fait, sujet de multiples relations de dépendance qui autorisent ses droits comme elles fondent ses devoirs. D'autre part l'éminente dignité de l'homme, créature raisonnable, image de Dieu fait de lui non une chose, mais une personne ayant une fin en soi. Si ce caractère rationnel de l'homme le constitue sujet capable de droits (les animaux n'en ont pas), le groupe dont il fait partie les détermine et lui impose des obligations certaines. La mesure de ses pouvoirs est celle de sa responsabilité et de ses offices. Plus l'homme aura de droits, plus il occupera une place importante dans la société (économique, politique, etc.), et plus ses devoirs seront rigoureux. « A celui qui a, on demandera davantage ». Peut-être ici nous séparerions-nous de M. Morin, qui distingue entre le droit qui serait une liberté dans l'intérêt de son titulaire, et la fonction qui est une obligation envers d'autres personnes ? Droit et fonction sont-ils aussi distincts ? En disant que le droit *a* une fonction sociale et non *est* une fonction sociale, ne met-on pas les choses au point ? Le premier bénéficiaire du droit, en effet, est bien son titulaire. S'il se doit avec les pouvoirs et les ressources qu'il possède de servir le bien commun, il a droit lui-même d'y participer et d'autant plus qu'il représente une valeur sociale plus grande. C'est cela même qui détermine l'étendue de son droit. L'abus serait qu'il néglige les droits moindres sans doute, mais imprescriptibles, des autres membres de la société. Dans cette limite la société qu'il sert lui garantit l'exercice de ses droits propres, les protège, les sanctionne. C'est ainsi que s'établissent les rapports de justice entre les membres de toute société. C'est une harmonie, une proportion, nous dirions : un échange. L'homme se sert

de la société, il a droit à participer au bien commnn, c'est pourquoi il a le devoir de la servir, c'est la fonction sociale du droit. Ce qui ressort donc de ces brèves réflexions, c'est le caractère immanent de la notion de devoir à celle de droit. Autant de droits, et autant d'obligations et de charges. Le mari n'a de droit sur sa femme que s'il respecte et assure les droits de celle-ci. Il en est le gardien tout autant que le bénéficiaire. Le propriétaire n'a le droit de jouir le premier du fruit de son travail et du revenu de son capital que dans la mesure où la société en bénéficie. Il n'a acquis ses biens que grâce au bon ordre, à la paix, aux collaborations et relations que la vie en société lui procure : il doit en justice coopérer, avec les biens ainsi acquis, au maintien et à la prospérité de la dite société.

A propos du droit de propriété, M. Morin fait remarquer qu' « il y a coïncidence entre l'intérêt général et les intérêts particuliers », et cite cette phrase de M. Josserand qui convient que si la société accorde un droit de propriété aux individus, c'est bien pour assurer leurs intérêts personnels, mais « ce n'est pas, en fin de compte, pour leur être agréable, mais bien pour assurer sa propre conservation ». Mais l'explication est tendancieuse. « L'égoïsme est sauveur, parce que, dans le plan de l'institution, le désintéressement est pernicieux parce que contraire à l'esprit du droit, parce qu'antifonctionnel ». M. Morin a raison de s'insurger, de refuser cette assertion, car elle tendrait à définir le droit par la fonction ; cela, nous l'avons dit, ne peut se dire ; la fonction corrélative au droit ne le constitue pas essentiellement. Il y a cependant en ceci une part de vérité qu'il faut dégager, c'est, oserions-nous dire, la *valeur de l'égoïsme au point de vue social*! Si paradoxale que paraisse cette assertion, c'est sur ce principe que saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 66, a. 2) fait reposer le droit de propriété : Si tout homme a un droit naturel au premier chef à la possession des biens nécessaires pour vivre, il n'a pas un droit aussi rigoureux à l'appropriation privée de ces biens ; il pourrait en user dans

une possession collective. Le communisme est un état économique en soi possible. Si ce dernier n'est pas viable dans les conditions actuelles de l'humanité, c'est que les hommes ne sont pas suffisamment désintéressés, ils sont égoïstes. C'est donc le dogme du péché originel qui fonde la légitimité du droit de propriété et les juristes doivent l'apprendre des théologiens. Si les hommes étaient parfaits, ils possèderaient toutes choses dans l'indivis, dans un ordre et une paix parfaite, ils travailleraient de leur mieux pour assurer le maximum de production, ils géreraient ces biens en prévoyant l'avenir et comme si eux-mêmes en étaient les bénéficiaires immédiats, et, nous ne pouvons mieux dire, comme s'ils étaient propriétaires. Hélas ! il n'en est rien, et parce que les hommes sont égoïstes, il est meilleur, plus raisonnable et prudent, dans l'état actuel des choses, de confier à chacun une part du patrimoine commun. Mais cette appropriation ne saurait ruiner, en aucune façon, l'ordre naturel des choses qui veut que tous aient de quoi vivre, se nourrir, se loger et même un minimum de bien-être et d'aisance indispensable pour vivre *humainement*. Voilà pourquoi le droit de propriété a une destination, une fonction sociale. Il est une « potestas procurandi et dispensandi ». Cette théorie nous semble la plus apte à rendre compte de l'abus du droit en tout ordre. Les déterminations positives du droit naturel n'empêchent pas celui-ci de garder toujours actuelles ses exigences. Ce sera un abus que de les méconnaître ou de s'y dérober. De là la légitimation des décisions juridiques en ces matières, dont on cherche le bien fondé.

M. Morin résume excellemment sa pensée en disant : « *De la cause efficiente du droit l'homme devient la cause finale.* Tel est, il nous semble, l'idée mère de toutes les grandes transformations juridiques qui, à l'heure actuelle, sans supprimer le régime capitaliste de la production et de la distribution des richesses, c'est-à-dire le rôle de l'initiative privée, apportent au moins à ce régime des corrections de justice et d'humanité ».

Puissent nos législateurs tenir compte de cette évolution. Qu'ils se rappellent le mot de FAURE dans son rapport au tribunat sur la loi relative à la propriété. « Une bonne législation sur les propriétés est le plus beau titre de gloire pour l'État qui la possède... » (séance du 30 Nivôse an XII). A cet effet, M. MORIN, après avoir dénoncé l'insuffisance de la théorie de l'abus du droit tel qu'on l'entend de nos jours, et exposé la nécessité d'une systématisation juridique nouvelle, montre « la nécessité de créer de nouveaux concepts plus adéquats au réel ». Le concept de l'abus du droit, en effet, est ce qu'on appelle une fiction juridique. Sous ce concept ancien, on voudrait entendre désormais une doctrine nouvelle adaptée à l'état social moderne. C'est une nécessité momentanée pour introduire les réformes nécessaires, de même que « lorsqu'on a fabriqué les premiers wagons de chemin de fer, on leur a donné la forme de diligences. Les premières automobiles ressemblèrent à des voitures »... Mais on voit le danger qu'il y aurait à rester esclave d'un vocabulaire désuet ; les mots sont les véhicules des idées ; aux idées nouvelles, il faut des expressions nouvelles. Sinon l'équivoque subsiste et peut même arrêter le progrès de la pensée. Il faut donc résolument, « ici, comme dans tous les domaines où l'on rencontre des concepts truquant la réalité... arracher les masques et faire coïncider les concepts avec le réel ».

CH. BERGERAULT.

Une Cour économique internationale

On a maintes fois signalé la pénétration du juridique par l'économique, en entendant par là que le droit est tributaire de l'économie, que les relations économiques mettent leur marque sur les formes des cadres juridiques. On sait aussi qu'il y a une pénétration de l'économique par le juridique. Les temps sont révolus où la définition de l'ordre économique

tenait tout entière dans cet adage « laisser faire ». On voit s'élaborer un droit des institutions économiques et l'ordre se substituer à l'anarchie des intérêts en dispute; n'est-ce pas là l'un des aspects du mouvement de « rationalisation » qui prétend rénover l'économie contemporaine.

L'institut de Droit international de l'Université de Pécs (Hongrie) s'est assigné comme tâche principale de s'occuper de la réglementation juridique des relations économiques dans la communauté internationale. Cela déjà est significatif de la tendance que nous venons de signaler. Voici qui l'est plus encore. Frappé des inconvénients des trusts et des cartels internationaux, l'Institut vient de proposer l'établissement d'une Cour économique internationale (1), plus exactement d'une cour de justice à compétence strictement économique. On assiste en effet à un développement des ententes internationales entre producteurs : faute d'organes correspondants, les États se trouvent souvent désarmés pour contenir ces ententes dans les limites du juste et pour obvier aux inconvénients qui peuvent en résulter pour les consommateurs. De là est née l'idée de confier à une Cour internationale le soin de juger les différends d'ordre économique.

L'idée est intéressante à retenir, bien que le rôle de cet organe apparaisse encore un peu vague et sa création prématurée. Il est difficile en effet de concevoir la mission du juge s'il n'y a pas un droit défini dont l'application puisse lui être demandée. Que l'on nous entende bien : nous ne voulons pas dire que le juge n'ait à faire l'application que du droit positif, de la loi promulguée; il a, nous n'en doutons pas, à prendre conseil de la raison et à chercher son inspiration dans le droit naturel au moyen de quoi il suppléera aux lacunes et aux insuffisances du droit positif. Les auteurs de la proposition ont senti cette nécessité d'un droit préexistant : les jugements, précisent-ils, seront basés sur la loi internationale des cartels et des trusts. Mais cette loi est encore à faire, et nous en sommes peut-être assez loin. C'est trop peu de dire qu'elle adopterait les principes et les règles qui se sont confirmées utiles dans la pratique des États. La méthode mérite

(1) Proposition pour établir une Cour économique internationale, par Sandor Kelemen, docteur en Droit. 1 fr. Éditions de l'Institut de droit international de l'Université Élisabeth de Pécs (Hongrie). 1928.

approbation, mais on aimerait plus de précision. C'est par l'élaboration de ce droit qu'il faudrait commencer.

La procédure aussi fait naître une foule de questions. N'en retenons qu'une, et la réponse qu'y fait M. Sandor Kelemen. Qui pourra engager l'action devant cette Cour économique ? Les États cèdent à leurs sujets intéressés le droit de se présenter devant la Cour : ces sujets acquièrent ainsi les droits des puissances internationales. Voilà qui est bien hardi et qui demanderait une sérieuse mise au point.

Nous ne voulons que signaler les difficultés, sans entreprendre ni de les exposer complètement ni de les résoudre. Le moins qu'on puisse dire est que, du point de vue technique, le projet ne paraît pas au point, et que sa réalisation comporte bien des travaux antécédents. Mais ces réserves faites, nous voulons surtout retenir l'idée de faire pénétrer dans l'ordre économique international, pour y faire respecter la justice, un organe de juridiction. Idée hardie sans doute, un peu déconcertante pour tous ceux qui se sont accoutumés à ne voir trancher les questions économiques que par la force ; mais idée juste qui traduit une tendance qui mérite approbation. Elle n'est qu'une manifestation de plus de cet immense et profond mouvement contemporain qui porte à chercher la solution des conflits, sur quelque terrain qu'ils se produisent, plutôt dans des procédures pacifiques qui aboutissent à dégager et à mettre en lumière les solutions conformes au droit et à la justice que dans le recours à la violence brutale, aveugle par définition, qui n'est juste que par hasard. La substitution de l'ordre au chaos, la recherche de la vérité et de la justice, et leur traduction en réalités pratiques, sont des biens trop précieux pour que des chrétiens fassent fi des efforts que l'on fait vers eux. Voir les difficultés n'est, en aucune manière, décourager les volontés et railler les intentions.

J. Danel.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).